

uronzaga university interonary

Tca  
\$  
5

||

04  
cm

<e

**Borrower:** GZQ

**Lending String:** \*WUG,DGU,DCU,JES,DAY

**Patron:** Romero, Francisco

**Journal Title:** La Vie spirituelle.

**Volume:** 21 **Issue:** Suppl.

**Month/Year:** 1927**Pages:** 15-29; 76-90; 122-143.

**Article Author:**

**Article Title:** Mollard, G.; L'efficacité de la prière

**Imprint:** {Paris, ?Editions du] Cerf.

**LL Number:** 11318631

||||||||||||||ffIO ||W H |||||||

**Call#:** BX2350.A1 V4

**Location:** Foley Lower Level  
Periodicals

A R I E L

**Charge**

**Maxcost:** \$25.00iFM

**Shipping Address:**

Marquette Memorial Library, ILL

Marquette University

1415 W. Wisconsin Ave., P.O. Box 3141

Milwaukee, WI 53201-3141

**Fax:** 414-288-5324

**Ariel:** 134.48.158.6

dans les moindres déclarations, témoin la plénitude et la profondeur des plus brèves incises (tous ceux qui ont fréquenté saint Augustin ont pu admirer la densité de sa phrase, jusque dans ses hors-d'œuvre), est-il bien possible de parler d'assertions « avancées sans grande réflexion »? Sa prolixité ne vient pas tant d'un abandon de la pensée que de la richesse exubérante de celle-ci. D'ailleurs, le rapprochement de ces idées émises incidemment peut, en certains cas, donner de véritables certitudes sur la doctrine d'un Père touchant un point particulier. De quel droit empêcherait-on d'en faire usage? Ajoutons que les théologiens recourent fréquemment à ce procédé quand il s'agit de questions sur lesquelles l'antiquité chrétienne ne s'est pas expressément prononcée. Il importe sans doute d'être prudent et sévère dans ce genre de démonstration, mais on ne voit pas la nécessité d'y renoncer de façon absolue, à moins de supposer des auteurs qui ont constamment parlé à la légère sur toutes sortes de sujets (i). Ces remarques montrent combien peu sûre est la voie où l'on veut nous engager.

Le P. Cavallera achève sa classification par cette petite phrase, qui, d'après sa teneur même, n'est pas jetée en passant « sans grande réflexion » : « C'est ici qu'est le point vif du débat ». Ces mots suivent le développement consacré aux *obiter dicta*. Ils laissent entendre que la doctrine mystique augustiniennne, qui a provoqué ces discussions, est surtout basée sur de simples allusions incidentes, imprécises et lointaines, et non point sur des assertions mûries et définitives. Cette insinuation est tendancieuse et de tout point contraire à la réalité. Saint Augustin a consacré des traités entiers ou des livres entiers à l'exposé de sa doctrine spirituelle et même mystique, notamment le *De maribus*, les *Confessions*, le *De*

(i) Le P. Cavallera dit qu'« U nous arrive perpétuellement » d'émettre de ces assertions jetées ainsi « en passant », mais le mot n'est-il pas exagéré, au moins quand il s'agit d'écrits?

Trinitate; cette doctrine commande sa théologie et jusqu'à sa philosophie, ainsi que le reconnaissent les derniers auteurs qui l'ont étudiée. Du reste, le trait le plus saillant de l'école augustiniennne, jusqu'au moyen-âge, est son mysticisme, et il paraît difficile de croire qu'elle a demandé son inspiration à de simples *obiter dicta* de l'évêque d'Hippone. Nous-même, pour notre étude, nous avons beaucoup moins puisé dans l'œuvre oratoire (i) que dans les traités.

Complétant sa pensée, le R. P. Cavallera déclare alors que la loi du progrès doctrinal interdit d'utiliser les anciens auteurs dans la solution des problèmes modernes. Un raisonnement en est, dit-il, que les problèmes discutés aujourd'hui « dépendent des théories métaphysiques, psychologiques, systématiques en un mot, auxquelles s'attachent ceux qui les discutent, » Ils dépendent aussi de l'expérience des saints, » expérience qui n'est pas la même au cours des siècles et qui, à certaines périodes, au temps d'une sainte Thérèse, par exemple, peut présenter une richesse de documentation beaucoup plus considérable et fournir ainsi des matériaux nouveaux et décisifs à une discussion doctrinale. »

Personne ne songe certes à diminuer la valeur de l'expérience de sainte Thérèse, ni l'importance de ses écrits, mais personne ne songe davantage à affirmer qu'elle rende superflue l'expérience des anciens, de saint Bonaventure, de saint Bernard, des Victorins, de saint Grégoire, de saint Augustin, le maître incontesté de tous ces maîtres et de sainte Thérèse elle-même. Le P. Cavallera d'ailleurs ne dit pas cela, bien entendu, — ni personne, — mais il ne veut pas qu'on invoque les anciens pour la solution de « problèmes techniques, se posant dans des conditions très précises, dépendant de conceptions scolastiques qui n'étaient jamais venues à leur pensée ». Les faire intervenir dans ces cas-là, « c'est faire œuvre véritablement vaine ».

(i) C'est à dessein que nous avons usé de réserve sur ce point, préférant l'objection. Voir *Coat. august.*, p. 113.

Il y a des problèmes techniques nouveaux, tout le monde le concédera sans peine, dans lesquels il peut être absolument vain de faire intervenir les anciens, au moins de façon directe. Mais que tous les problèmes nouveaux en soient là, et que les anciens maîtres ne puissent en aucune façon, même de façon indirecte, nous aider parfois à les résoudre, voilà ce que nous ne pouvons admettre. Il tel est le point précis sur lequel nous nous séparons du R. P. CavaHer. Il plaide le *tout, ou rien*, disions-nous dans son dernier article, et cette position nous paraît intenable.

On doit distinguer, au moins en théorie, deux catégories de problèmes nouveaux. Les uns peuvent bien être appelés techniques, tandis que les autres sont vraiment vitaux.

Les premiers sont *techniques* en ce sens qu'ils portent exclusivement ou principalement sur des données philosophiques ou expérimentales bien précises et inconnues des anciens, sans rapport immédiat avec la pratique de la vie intérieure. On peut se demander s'il en existe beaucoup en ces questions spirituelles, où toute l'âme est engagée. Il est cependant possible d'en trouver : par exemple, l'influence de la nuit passive de l'esprit dont parle saint Jean de la Croix sur l'intellect (agent ou possible) de la philosophie scolastique; le rapport qui existe entre la connaissance infuse et la connaissance angélique; la comparaison entre l'extase mystique de sainte Thérèse et l'extase philosophique de Plotin par exemple. Ces problèmes et quelques autres analogues, qui peuvent longtemps encore exercer la sagacité des curieux et sont, de toute évidence, accessoires en spiritualité, ne paraissent pas avoir pu être envisagés, même de façon indirecte, par les anciens. Nous sommes moins sûr qu'on en puisse dire autant de certains autres, qui paraissent tout nouveaux, eux aussi, à cause des précisions reçues des maîtres modernes; par exemple, les relations à établir entre la quiétude de sainte Thérèse et la nuit passive des sens de saint Jean

i.

R

de la Croix, De telles questions, si techniques en apparence, nous semblent difficilement séparables des données essentielles qui caractérisent l'autre catégorie de problèmes.

Nous appelons vitales les questions qui touchent immédiatement à ce qui est lame de la vie intérieure, c'est-à-dire l'exercice ou la pratique actuelle de la charité surnaturelle. Ici encore les problèmes peuvent être nouveaux, mais nous ne parlons que de ceux-là dans cette étude ; ils n'en ont pas moins une portée universelle, à cause du fond permanent avec lequel ils ont une étroite connexion. Ainsi les degrés de la vie spirituelle chrétienne ont beau avoir été présentés de façon très différente selon les époques, ou dans une même époque par des auteurs poursuivant un but particulier, toutes ces classifications, si elles viennent de maîtres authentiquement chrétiens et catholiques, marqueront les progrès de la charité surnaturelle, depuis ses débuts, dans la lutte contre le péché, jusqu'à son accomplissement dans l'union la plus intime avec Dieu. Les étapes mystiques elles-mêmes sont ordonnées à cette perfection de la charité, et les problèmes qui se posent, à l'occasion des expériences nouvelles dont nous trouvons l'écho dans les ouvrages de maîtres modernes dépendent, non pas seulement ni surtout « de théories métaphysiques, psychologiques, systématiques en un mot », mais bien plutôt de la doctrine traditionnelle concernant l'activité intérieure des vertus, particulièrement de la charité. C'est là le fond de la vie chrétienne, et toutes les questions qui s'y rattachent peuvent être dites vitales, soit qu'elles constituent un élément essentiel de cette vie, soit qu'elles concernent des conditions de son activité ou de ses progrès. La plupart des points à ranger dans cette catégorie, et ils sont nombreux, ont été traités par les auteurs modernes avec des précisions inconnues des anciens. Peut-on en conclure que les anciens, les Pères, n'ont rien à nous apprendre à leur sujet ? Nous ne pouvons l'admettre.

Il est évident qu'on ne peut demander aux Pères la

à

solution directe de problèmes qui n'étaient pas posés de leur temps. Mais qu'est-ce qui nous empêche de tirer d'une connaissance plus approfondie de leur doctrine les éléments essentiels de la vie spirituelle auxquels ces problèmes sont liés, quelque lumière propre à les éclairer même en partie? Cet examen des principes peut conduire à une solution, *par voie indirecte*. L'application d'un tel procédé peut être délicate, mais de ce point de fait il sera parlé plus loin; il n'est ici question que de la légitimité de la méthode. Pour la nier il faut supposer que les éléments nouveaux apportés par des expériences récentes ou des théories philosophiques ont modifié profondément ou même transformé le courant traditionnel de la vie intérieure. On a quelque peu abusé à notre époque de l'évolution, et précisément on s'est appuyé pour cela sur le sentiment religieux. Ne donnerait-on pas prise à des excès de ce genre, en isolant à ce point la spiritualité contemporaine de celle des anciens docteurs? Nous le craignons. Aussi maintenons-nous dans son intégrité le dilemme que nous opposons à notre contradicteur dans notre dernier article.

Si les anciens maîtres ne peuvent nous fournir, même par voie indirecte, aucun élément de solution dans les problèmes discutés de nos jours, on aboutit à l'une ou l'autre de ces deux conclusions également inacceptables: ou ces questions ne touchent pas le fond de la vie chrétienne, et elles sont alors un simple jeu de l'esprit, honnête occupation propre à satisfaire la curiosité, mais sans portée pratique réelle, ce qui est manifestement inadmissible de l'ensemble et même de la plupart d'entre elles; ou elles touchent le fond de la vie intérieure, par le lien plus ou moins étroit qu'elles ont avec l'exercice actuel de la charité, et dans ce cas l'on suppose qu'il a pu se produire en cette matière une modification profonde, sinon essentielle, et cela n'est pas sans danger. Concluons: les anciens maîtres, les Pères, ont pu en spiritualité donner un enseignement utile encore pour la solution de problèmes discutés de nos jours.

[ Nous parlons ici, qu'on le remarque bien, de la seule possibilité sans rien préjuger du fait. Nous n'affirmons en aucune manière que les Pères ont en effet éclairé ces points obscurs. Un fait de ce genre s'établit par une autre voie, [telle des documents. Tout au plus peut-on à l'avance l'eshimer probable de la part de tel auteur en particulier, si l'on sait par ailleurs qu'il a laissé sur la spiritualité des études pénétrantes, fondées sur une psychologie attentive et une large considération des vérités de foi relatives à la vie chrétienne. Tel est le cas de saint Augustin, et nous pouvons nous mettre à son école, non pour lui demander des solutions toutes faites, mais pour nous inspirer de ses principes, assuré que les problèmes sur lesquels il s'aurait projeté, même indirectement et de loin, aucune clarté seraient des problèmes secondaires. Il importe sans doute de faire abstraction des problèmes récents et d'étudier les anciens à la manière des anciens, en entrant dans leurs préoccupations et leur point de vue précis, de garder leurs formules et jusqu'à leur imprécision parfois. Mais ceci n'empêchera pas, l'enquête achevée, d'appliquer ces idées cas différents de ceux qu'ils ont envisagés les points acquis par cet examen. Ses seules applications n'autoriseront pas à considérer comme suspectes les recherches préalables.

Telle est la méthode que nous avons adoptée dans notre étude sur la *Contemplation augustinienne*. Exclusivement appuyé sur des textes de saint Augustin, l'ouvrage expose sa doctrine sur un seul point, fondamental, il est vrai, mis unique, la sagesse surnaturelle et même infuse, ou son acte spécifique ici-bas, la contemplation. Les données Requises dans l'étude analytique sont appliquées à des questions diverses dans la conclusion.

Le R. P. Cavallera a mis en doute la valeur de cette étude, pour la raison *a priori* dont nous venons de discuter les bases, et pour des raisons de fait, six particulières,

destinées à prouver que l'ouvrage, manque d'objectivité. Ces raisons de fait nous ont, dès l'abord, paru peu fondées, tendancieuses et trop inspirées par les théories préconçues de l'auteur. Nous avons même parlé à leur sujet d'« assertions erronées ». Le R. P. s'est ému de la formule et il multiplie les citations pour prouver qu'il a été un écho « fidèle » de nos affirmations. Il devra bien reconnaître cependant que la vérité se présente sous plusieurs formes et pareillement l'erreur. On peut se tromper et déformer la pensée de quelqu'un même en le citant à la lettre, si par exemple on donne aux citations une portée que les textes n'ont pas, ou si l'on ne se place pas au point de vue exact de l'auteur, et c'est contre cela surtout que nous avons protesté.

Le P. Cavallera nous dit dans sa dernière note qu'il ne se prononce pas sur le fond de la doctrine exposée : il l'approuve pas évidemment, mais il ne la contredit pas; Fort bien, mais dans son compte-rendu il condamne la révision « l'ensemble » de l'ouvrage et il n'y trouvait guère que « certains points de détail » dans lesquels il « exposé est profitable ». Un livre dont on ne retient que des détails est de nulle valeur : les compliments dont on accompagne cette sentence ne peuvent tromper personne. Nous ne pouvions n'y pas insister; nous avons, par contre, le droit d'exiger que les raisons fussent proportionnées à l'importance du sujet, donc de nature à vicier la thèse en son fond. Et sur ce point le R. P. ne semble pas avoir encore compris nos exigences. L'un de ses griefs concerne la théorie de la connaissance naturelle dans saint Augustin et ses rapports avec celle de saint Thomas, un point tout à fait accessoire dans notre exposé, et dont nous disons un mot seulement en passant (i). Nous nous étonnions de l'importance qu'y attache le censeur en le relevant ici (a).

(i) L'auteur aurait peut-être pu appliquer ici sa théorie des *modi dicta*, *h* condition toutefois que « dit en passant » ne soit pas synonyme de « dit sans grande réflexion ».

(a) Il néglige d'ailleurs la formule principale, pour retenir celle qui exprime de « réserves ».

il nous répond qu'il n'y attache pas plus d'importance qu'aux autres points notés par lui. Cette réponse surprend. Chacun voit que nous n'établissons aucune hiérarchie entre les objections du R. P., que nous voudrions toutes importantes; nous comparons cette objection à notre thèse, et elle nous paraît minime par son objet et même tendancieuse, car elle tend à faire descendre sur le terrain philosophique une doctrine que nous avons tenu à garder constamment sur le terrain purement spirituel.

On nous a reproché des lacunes, comme de n'avoir pas assez montré « l'évolution de la pensée augustinienne (i) », et de n'avoir pas étudié plus à fond « l'influence néoplatonicienne ». Notre thèse est donc repoussée ici au nom de l'histoire. Or voici qu'un historien de la philosophie, non pas un pur philologue ni un paléographe, mais un historien des idées, dont la compétence est indiscutée, il. Gilson, de la Sorbonne, vient de consacrer saint Augustin une belle étude, et il se prononce nettement contre les deux exigences formulées par le R. P. Cavallera. D'une part, M. Gilson rétracte expressément une critique adressée par lui jadis au P. Boyer sur le premier point; « Nous tenons à rétracter expressément ce reproche comme mal fondé. Il y a une évolution psychologique de saint Augustin, il y a eu bien des variations de détail dont nous avons signalé bon nombre, mais nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles (a). » M. Gilson fait dans la philosophie même d'Augustin une juste part à la mystique; il ajoute d'ailleurs : « Saint Augustin a fixé ses idées maîtresses dès sa conversion, même, croyons-nous, en ce qui concerne la grâce, et il a toujours vécu sur ce capital une fois constitué. » L'étude de l'influence platonicienne se ramène à l'étude des sources de l'augustinisme, et l'auteur à ce sujet se contente d'écrire dans la

(i) Nous avons signalé certaines évolutions de détail, et il est d'ailleurs inexact de parler du « pêle-mêle » de nos citations,

(a) *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Gab, p. agf, n. r.

préface de son livre : « Question nécessaire certes, et qu'il faudra bien qu'on reprenne d'ensemble, mais seulement lorsqu'on saura de quoi il faut chercher la source (i). On sait avec quel soin l'éminent maître de la Sorbonne a observé les influences réciproques des divers courants de pensée médiévale. Son ouvrage sur saint Augustin marque une étape de plus dans cette voie. Il est néanmoins d'avis qu'une sérieuse étude de l'augustinisme est possible sans l'autre, et même conditionne l'autre. Et s'il peut en être ainsi de la philosophie augustinienne qui est en dépendance directe du néo-platonisme, que dire de la spiritualité, qui s'inspire avant tout de l'Écriture, de saint Paul et de saint Jean ? »

M. Gilson n'a pas estimé qu'une autre lacune signalée par le R. P. Cavaliers dans notre livre, l'absence d'une étude sur le mot « contemplation » et ses synonymes, compromît gravement l'exposé ou nuisît à la pénétration. Il déclare même l'ouvrage « indispensable pour ce qui concerne les notions fondamentales de Sagesse, de Science et d'intelligence chez saint Augustin (a) » ; il trouve que, « le premier », nous avons « défini clairement et exploré le domaine » de « la contemplation augustinienne ». Il veut bien ajouter, et nous lui en sommes infiniment reconnaissant,

(r) *ibid.*, p.i.

(a) *Op. cit.*, p.iiy. Dans notre travail, l'éminent auteur ne trouve de « doute » qu'un essai de conciliation entre l'exemplarisme augustinien et la théorie thomiste de la connaissance » (ch.vi). Cet essai serait en effet des plus douteux si nous l'avions tenté, mais il n'en est rien. Nous avons plutôt établi que, selon saint Augustin, la connaissance par la sagesse, ayant pour unique fondement l'exemplarisme appliqué aux idées, est indépendante de la théorie de la connaissance de saint Thomas, bien que celui-ci, d'ailleurs, ne contredise pas la doctrine de saint Augustin et même la favorise. A dessein, nous nous étions contenté de signaler cet aspect philosophique de la doctrine sans le développer, afin de maintenir noire étude sur le terrain de la spiritualité. Ainsi s'expliqua sans doute cette méprise de M. Gilson, qui, du reste, a fort bien aperçu le caractère accessoire du point discuté et ne juge pas l'ensemble compromis par là. Nous aurions aimé trouver chez d'autres cette réserve.

Ces pages l'ont aidé à mieux comprendre S. Augustin qu'elles éclairent même cette littérature médiévale (i), ■ fil connaît cependant si bien, témoin l'ouvrage si riche ■ séduisant qu'il a écrit sur la philosophie de S. Bonaven- ■ fre. Il a, ici même, en une belle page que nous tenons ■ liciter (a), admirablement montré le caractère complexe ■ Ifela pensée augustinienne. Le R. P. Cavaliers nous semble ■ oublier cette complexité quand il déclare que nous som- ■ nies porté à « restreindre beaucoup trop » la « contempla- ■ lion purement philosophique ». Il faudrait d'abord prou- ■ ver que celle-ci a eu dans la pensée de l'évêque d'Hippone ■ l'importance que l'on suppose. Dès son premier cha- ■ pitre, M. Gilson s'inscrit en faux contre cette hypothèse, ■ roeand il insiste sur l'aspect moral et même mystique de ■ la spéculation augustinienne. C'est pour avoir négligé cet ■ aspect fondamental de l'augustinisme, croyons-nous, que ■ le P. Cavallera trouve aussi que nous adaptons au sujet des ■ développements qui lui sont étrangers. Comme d'ailleurs

(1) *op. cit.*, p. a3g.

(il) « Puisque son point de départ est la foi, l'intelligence relève ■ « essentiellement de la grâce et, telle qu'Augustin la conçoit, les théo- ■ logiens modernes la classeraient sans doute parmi les dons du Saint- ■ Esprit. Toutefois, surnaturelle dans son origine et sa nature, l'intel- ■ lligence produit dans l'ordre naturel des effets observables. A sa lumière, ■ des connaissances que la raison seule n'aurait pu acquérir lui devien- ■ nent accessibles ; par là naît et se constitue un ordre de certitudes que ■ la raison ne peut que reconnaître pour siennes, puisque c'est elle qui ■ les produit et dont elle a pourtant claire conscience de ne pas être la ■ cause suffisante, puisqu'elle ne peut atteindre aucune science des ■ choses divines, à moins que Dieu ne la lui enseigne. Tel est l'ordre ■ que l'on a justement nommé celui de la « contemplation augustin- ■ nienne », où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une ■ vérité au moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude. ■ Les pages consacrées par Augustin à la méditation de ces problèmes ■ sont les plus belles qu'il ait écrites et vibrent d'une joie mystique ■ dont, même si l'on y pouvait réussir, il y aurait une sorte d'impiété ■ à contrefaire l'accent ; l'histoire des idées doit se borner, ici, à des ■ tâches plus modestes et marquer seulement les étapes de ces élévations ■ où la réflexion philosophique se mue spontanément en prière pour y ■ trouver son ultime approfondissement. » *Op. cit.*, p. a1g-a4o.

il n'apporte aucune raison particulière, on nous peræet-j ira de ne pas insister (r).

Le critique, pour justifier *son jugement* d'ensemble, s'était promis d'énumérer « quelques points faciles à cou- trâler ». Us peuvent être tels en effet quand on se contente d'une certaine *matérialité*; ils le sont beaucoup moins! quand on a le souci de se mettre au vrai point de vue de l'auteur. C'est à cette seule condition cependant que des critiques peuvent être justes. Telle est, avec les inexactitudes de principe ou de fait que nous avons signalées, la raison de la formule « assertions erronées » que nous avons employée.

A la suite de sa défense, le R. P. Cavallera s'excuse auprès de ses lecteurs d'avoir insisté : « Je leur devais, dit-il, de montrer dans le détail que je n'abuse point de leur confiance. » Pas un mot, pensons-nous, de notre note n'était de nature à provoquer un tel soupçon. Malgré d'incontestables divergences de vues sur des points importants, spécialement touchant la méthode, il y a eu entre nous des malentendus (a). La noie du R. Père a pu en lever quelques-uns. Nous voudrions que celle-ci achève de dissiper ceux qui restent encore.

F. Cassé,

des Augustins de l'Assomption.

(i) .Vous tenons cependant à déclarer inexacte la formule « adaptation » employée pour désigner l'ensemble de l'ouvrage. La partie analytique n'est pas une adaptation, et ce moi est trop tendancieux pour désigner les applications de la partie synthétique.

(a) C'est par suite d'un pur malentendu, pensons-nous, que le R. P. s'est étonné de nous voir résumer sa critique générale dans la formule « thèse à priori ». Puisqu'il rejetait « l'ensemble » de l'ouvrage, c'est bien la *thèse entière* qui était en question. D'autre part, il lui reprochait, et il le répète, un défaut d'objectivité. Une étude qui n'est pas objective, pour nous, est subjective, et une étude subjective est celle qui s'inspire de théories préconçues, de vues *a priori*. Nous ne doutions pas que de telles équivalences pouvaient être mises en

## Philosophie de la Prière

M. Bremond vient d'inaugurer une série d'études et documents, en marge de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux*. Le premier volume a pour titre : *Introduction à la philosophie de la prière*. C'est une introduction à la manière de M. Bremond. On n'y trouve pas, non plus que dans la *Métaphysique des Saints*, la moindre trace de l'austérité scolastique que sembleraient promettre — ou faire redouter — ces titres savants. L'auteur de *la Provence mystique*, de *l'Apologie pour Fénelon*, et de... *l'Abbé Tempête* reste toujours semblable à lui-même, celui dont M. Calvet écrit :

Henri Bremond est notre grand prestidigitateur des lettres. Il change en or tout ce qu'il touche. Une information abondante et exacte, beaucoup de noms et de références, qui sont les souvenirs d'une longue enquête et donnent confiance, des citations nombreuses et bien choisies qui extraient du livre un peu rébarbatif le miel et les sourires, une sensibilité religieuse et esthétique qui là-dessus s'échauffe, déborde et vient jusqu'à nous par une force peu commune de contagion, une bonne humeur provençale qui jette sur toutes choses un sourire bon enfant et nous accroche, pour nous divertir, à de jolies astuces extraites d'un sac à malices toujours bien garni, une langue ample, vive, ailée, qui soulève les plus lourdes pensées et leur communique une vraie jeunesse. On ne se lasse pas de suivre un pareil guide dans son pèlerinage de découverte.

Deux parties. La première : « définitions, distinctions, discussions », — vraiment, notre « académicien » ne veut pas nous laisser oublier qu'il fut aussi nourri de ce que Cajétan appelle le « lait péripatéticien » —, reproduit le chapitre où l'auteur, en tête de la *Métaphysique des Saints*,

essayait de définir la prière, 2<sup>o</sup> le mémoire d'ascèse et *Prière*, publié en 1937 dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg, mais augmenté ici de notes et commentaires nouveaux. 3<sup>o</sup> la réponse aux critiques formulées contre ce mémoire dans la *Revue d'ascétique et mystique*, déjà publiée à part sous ce titre : *Le P. Cavalière et la philosophie de la prière*.

La seconde partie rassemble de précieux textes. Nicole, l'anli-mystique Nicole, contribue à élaborer, par une *critique des activités intellectuelles*, la philosophie breinon-dienne de la prière; le P. Grout, en exposant les rapports entre la *Prière et la grâce sanctifiante* \ les PP. Quarré et Guilioré, en comparant *l'adhérence unitive et les activités d'ascèse* (on pense bien que les titres sont de l'anthologiste et non des auteurs à qui les textes sont empruntés); le P. Bourgoing, par d'admirables *directions et avis*.

Il faut lire et méditer ces pages d'or. M. Bremond mérite toute notre reconnaissance pour les avoir choisies et rendues accessibles, après en avoir révélé tant d'autres.

Quant à Γ « ascétisme », dont la première partie du livre fait le procès, nous croyons qu'on est mal fondé à n'y voir qu'un mythe créé de toutes pièces par son imagination provençale. On ne peut contester efficacement la valeur essentielle des critiques qu'il adresse à ses représentants naguère encore triomphants, aujourd'hui forcés à une retraite évidente. En prenant l'offensive vigoureuse et souriante dont ce volume représente, à cette date, le dernier engagement, M. Bremond a été un ouvrier de la victoire des mystiques.

De cette victoire, il parle ainsi, et le mieux du monde. Il vient de rappeler les tentatives isolées qui y préludèrent. Mais bientôt, écrit-il,

... la jonction de toutes les troupes mystiques se faisait avec une rapidité significative. *Quelle Jérusalem nouvelle...? D'où lui viennent, de tous côtés...?* Changement décisif. De l'offensive qui lui avait suffi pendant trois siècles, l'adversaire se voyait réduit à la défensive. Pour fendre les illusions ou les extrava-

puces des faux mystiques, brandir l'épouvantail du quiétisme, rien de mieux, mais le moyen de se représenter M. Saudreau, le R. P. Gardeil, le R. P. Peeters, le R. P. Garrigou-Lagrange, le R. P. Joret, le R. P. Cayré et tant d'autres, le R. P. de Grandmaison enfin sous les traits de Molinos ? Et puis, ce faisant, on s'abordait pas le vrai problème. Après avoir beaucoup détruit, il fallait construire. Nous verrons bien. Mais en attendant, la naissance mystique gagne tous les jours du terrain et l'on peut suivre, de concessions en concessions, la retraite savante de leurs adversaires. Crise donc. Si ce n'en était pas une, si l'ascétisme ne se sentait pas sérieusement menacé, si l'on ne voyait en moi qu'un malicieux chercheur de querelles, si enfin les témoignages qu'apportent mes gros volumes n'appuyaient pas et si mes essais d'analyse ne rejoignaient pas les conclusions déplus imposants que moi, pense-t-on que le directeur de la *Revue d'Ascétique et de mystique* aurait cru nécessaire de me consacrer tant de pages et si véhémentes ?

Nous ne le pensons pas.

Est-ce à dire que nous soyons pleinement d'accord, avec M. Bremond ? que nous le tenions, non seulement pour le plus passionnant, — il l'est certes, — mais pour le plus sûr des guides dans ce qu'il appelle « le plus beau sujet qui ait au monde » ? C'est une autre question. Nous craignons que son « panmysticisme » n'évite pas suffisamment l'excès opposé à ceux qu'il signale, avec tant de verve et l'entrain, et au fond, tant de sérieux et de conscience. Nous craignons qu'il n'exagère la passivité de la prière en appliquant à toute prière ce qui convient en propre à la prière mystique et qu'il n'explique pas très exactement en quoi consiste la passivité de celle-ci. Justifier ces craintes demanderait de longues citations et une discussion qui excéderaient les limites de cette note.

Glanons seulement quelques propositions qu'il nous est impossible de souscrire sans réserve.

Le couronnement de toute prière, c'est la contemplation mystique au sens fort du mot, mais toute prière, et la plus simple, est orientée confusément vers ce terme, prépare l'anéantissement, et déjà pour si peu que ce soit, le réalise.

La contemplation n'est après tout qu'une des formes de la prière, et toute prière n'est même peut-être, selon des théologiens que je goûte fort, qu'une contemplation ébauchée et fugitive.

La prière n'est pas simple demande. Elle est d'abord prière en soi ou prière pure, puis demande. Pas de demande qui soit prière, aussi longtemps que ce n'est pas le Seigneur qui prie en nous. Cette union au Christ, consciente ou non, c'est l'essence de toute prière véritable. Même quand nous prions « dans le seul but d'implorer... », nous réalisons, à notre insu peut-être, mais enfin nous réalisons, les conditions de toute prière ou bien nous ne prions pas.

Dans toute prière, et non pas seulement dans la haute contemplation, l'homme se laisse faire plus qu'il ne fait; il reçoit plus qu'il ne donne, ou pour parler plus exactement, tout ce qu'il donne est de recevoir. On est *agi* plus qu'on n'agit.

On disserte sur la prière sans faire état de l'union mystérieuse, active du côté de Dieu, passive de notre part, où se réduit tout ce qui est essentiellement prière dans une prière quelconque.

On a beau dire, cette grâce actuelle nous invite à la prière, elle sonne l'heure de la prière, mais elle ne nous fixe pas en état de prière : elle n'entre pas dans la définition de la prière.

L'n gémissement qui, bien que provoqué et aidé par la grâce actuelle, reste encore notre œuvre propre, notre agir, que nous prolongeons ou suspendons à notre gré, ne représente rien d'ineffable, rien qui se dérobe aux analyses de la psychologie commune; mais dans la prière, c'est l'esprit qui gémit en nous et d'une façon que la psychologie de l'effort est incapable d'expliquer. *Spiritus postulat gemitibus inenarrabilibus*. Répéter les premiers mots de l'oraison dominicale, encore un exercice qui dépend de notre volonté et qui met en branle les mécanismes psychologiques décrits par la philosophie naturelle; mais, si excellent qu'il soit d'ailleurs et surnaturel en vertu de la grâce qui l'a provoqué, cet exercice purement ascétique ne se transforme en prière que lorsque « l'esprit d'adoption », c'est-à-dire la grâce habituelle, substitue à nos cris impuissants le cri même de l'Esprit.

Tout cela n'est pas bien exact. D'abord, la plus humble prière chrétienne, même si on ne l'explique pas comme U. Bremond et si l'on se refuse à y voir l'ébauche de la contemplation, se dérobe, non seulement comme effet de la grâce actuelle, mais comme acte d'une vertu surnaturelle, aux analyses de la psychologie commune.

Et puis, s'il est vrai que la prière du pécheur n'est pas la prière normale, c'est pourtant déjà une vraie prière, et elle peut obtenir quelque chose de la divine libéralité. S'il est certain que la prière et la demande ne s'identifient pas, il n'est point vrai qu'une demande faite à Dieu ne réalise pas déjà l'essence de la prière sous une de ses formes.

M. Bremond reproche aux « ascéticiens » d'oublier le rôle de la grâce habituelle. Nous ne sommes pas leur avocat.

Mais la grâce habituelle n'est pas le principe immédiat de la prière, et la grâce actuelle fait plus que d'en sonner l'heure ou de nous y inviter, elle la fait faire. Mais c'est

nous qui la faisons par un acte vital. M. Bremond le sait bien, mais ses formules ne le disent pas parfaitement. Les divines Personnes présentes dans l'âme juste collaborent à sa prière, et l'on ne peut que tomber d'accord avec

M. Bremond qui le rappelle, comme avec le P. Valensin qui expliquait naguère excellemment cette mystérieuse collaboration du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Mais c'est Pâme qui prie, et non proprement Dieu en elle. Et cela est vrai, même de la prière la plus passive qui soit, la prière mystique au sens fort du mot,

Nous pensons, avec saint Thomas — dont la théologie précise nous a toujours paru la meilleure disposition à comprendre et à goûter la vérité profonde des textes mystiques — que la prière en soi est un acte de la vertu morale de religion, et non pas un acte de la vertu de charité. M. Bremond, qui insiste dans ce livre, et souvent dans ses « gros volumes », sur le caractère essentiellement religieux de la prière, semble oublier la distinction entre la religion et la charité, confondre ces vertus en identifiant leurs actes, puisqu'il écrit, en termes aussi nets que pos-

nion ; et plus celle union est intime et purement divine, j  
pins elle est elle-même, c'est-à-dire prière, *ipso Jacto*, en l  
vertu de ce principe :

i") il faut entendre cette union dans le sens d'union  
*passive* ; en effet, tous les *actes du sujet* dans l'union sont  
autre chose que cette union même, ils constituent une  
sorte de corps étranger interposé ; ils s'opposent à la *pureté*  
de la prière.

a ") Il s'ensuit encore nécessairement que la prière par-  
faite consiste beaucoup moins dans les actes que dans des  
*états*, car les états sont exempts de cette activité parasite,  
étrangère à l'essence de la prière.

3") Les *actes même de Dieu*, c'est-à-dire ces motions  
spéciales, aidant à tel acte de vertu ou nous intimant  
telle préférence divine, ne sont pas de l'essence de l'union,  
ils ne sont pas elle ; or cela c'est la *grâce actuelle* ; la théo-  
logie de la prière sera donc purement celle de la *grâce*  
*sanctifiante* et nullement celle de la *grâce actuelle*.

4°) D'où, comme conclusion, le *passivisme*, c'est-à-  
dire que pour faire en état de grâce (et il ne peut s'agir  
que d'elle, puisque nous sommes dans le royaume de la  
grâce sanctifiante) l'essence de la prière consiste à adhé-  
rer à Dieu en elle, ou mieux à *être possédée* par Dieu qui  
est en elle.

De cette série de déductions, résulte une *définition*,  
*réelle*, de la prière d'où seront exclus tous les éléments qui  
ne sont pas celle *union passivement reçue par l'âme*, c'est-  
à-dire : la méditation, la demande, les actes des vertus, les  
résolutions, les impressions et surtout les efforts de sensibi-  
lité, les affections et les consolations.

Tout cela peut se résumer en deux mots : exclure le  
*faire* et le *panhédonisme*.

*Un seul acte* peut être admis dans la prière, celui qui est  
l'introduction et connue la provocation à l'état d'union :  
*la volonté de se mettre en prière*.

Cette définition emporte des conséquences dont voici  
les plus importantes à notre point de vue :

1 i\*) Aucune des *méthodes* des Exercices de saint Ignace  
n'est une méthode de prière.

2 a") Prescrire à quelqu'un de prier selon ces méthodes  
revient donc à lui ordonner de *prier sans prier*.

3") D'ailleurs aucun pouvoir au monde ne peut pres-  
crire un *mode* de prier. On peut bien nous dire : tel temps  
sera consacré à la prière, mais non : vous l'emploierez de  
telle manière. En effet, ordonner un mode particulier d'ac-  
tivité est contraire à l'essence même de la prière.

1 Que penser de cette théorie?

2 Tout se déduit d'une *définition de la prière* ; et comme  
on s'est efforcé de faire quo cette définition ne soit pas  
seulement verbale ou même logique, mais *réelle*, la déduc-  
tion se présente comme vraiment métaphysique. Dès lors,  
comme pour toute construction métaphysique, il suffit  
de faire porter la critique sur le point capital, sur la défini-  
tion ou notion d'où tout dérive.

1 Tout le vice de la construction métaphysique de M. Bre-  
mond, toutes les erreurs dans l'interprétation des auteurs  
allégués, viennent de ce que la définition de départ a été  
mal faite. Elle est entachée de ce que William James  
appelle l'*intellectualisme vicieux*, et qu'il définit : « l'ha-  
bitude de supposer qu'un concept exclut de toute réalité  
conçue par son moyen tout ce qui n'est pas inclus dans la  
définition de ce concept (1) ».

1 La couleur en soi n'est pas nécessairement rouge ou  
verte ou d'une autre nuance particulière. En conclurai-je  
que le rouge ou le vert comme tels ne sont pas des cou-  
leurs? et poursuivrai-je la réalisation d'une couleur  
excluant en bloc toutes les nuances concevables? (3)

(1) *Philosophie de l'Expérience*, p. 100.

(j) « Les théologiens de la prière, partant du texte classique de  
saint Paul (1 Tim., i, 1), distinguent quatre espèces de prière :  
« Demandes, oraisons, supplications, actions de grâces » ; chacune  
d'elles est une vraie prière ; cette remarque très simple suffit à dissi-  
per la confusion. La prière, nous dit-on, « n'est pas nécessairement  
demande de secours » ; sans doute, de même qu'elle n'est pas néces-

Admettant donc — ce qui même n'est pas exact, car il y a prière sans union chez le pécheur — que l'adhérence à Dieu soit essentielle à toute prière, *en* soit l'âme, de telle sorte même que Ton puisse, sans détruire la prière, en distraire tous les autres éléments, il ne résulte nullement que ces autres éléments ne soient pas, eux aussi, lorsqu'ils sont informés par l'union à Dieu, réellement et formellement prière.

Le bon sens philosophique et son grand interprète saint Thomas ont fait, il y a beau temps, justice de ce paralogisme.

A-t-on peut-on pas dire de tous les objets où l'on distingue, en quelque manière que ce soit, matière et forme, ce que saint Thomas affirmait des êtres de la nature : Dans ces objets ce n'est pas la forme seule que représente le concept, mais tout le bloc, forme et matière, dans sa généralité? (r)

À défaut de cette raison philosophique élémentaire, comment les conséquences théologiques et même pratiques de sa pseudo-métaphysique n'ont-elles pas averti M. Bremond qu'il faisait fausse route? S'est-il rendu compte qu'on n'arriverait point, à moins d'infliger à sa théorie un gauchissement mortel, à enfermer sous sa définition la prière du pécheur et la prière par excellence d'oraison dominicale elle-même? Cette déviation fondamentale fausse toutes les perspectives de ses deux derniers volumes, au point de les rendre impossibles à redresser. Les auteurs qu'il approuve aussi bien que ceux qu'il rejette sont interprétés à contre sens : favorables à l'oraison passive et au repos en Dieu, ils sont déclarés à tort tenants de la prière pure, car de ce qu'ils ont des préférences, même exagérées ou exclusives, pour la content-

mentalement action de grâces; tuais demandes de secours et actions de grâces sont des prières. Tout de même, toute fleur n'est pas nécessairement une violette, et pourtant les violettes sont des fleurs ». (J. Lebkobon, *Études*, 5 février 1958, p. 581.)

(i) S. Thomas, I, q. 85, art. 2, ad 2<sup>a</sup>.

Bien, il ne suit nullement que ce soit en vertu du contact de la prière élaboré par M. Bremond : plusieurs ont des fléchissements que, d'après ses sympathies, M. Bremond excuse ou condamne, mais qui seraient d'imparables infidélités à la doctrine s'ils la tenaient vraiment.

« Quant aux spirituels qui suivent les voies communes et additionnelles, et que M. Bremond ne juge pas assez fins docteurs pour les ranger de force dans le camp de la prière pure, ce ne sont plus que des ascétistes et des inhédonistes.

Si j'ai vu juste, l'étude sur saint Ignace et les Exercices faussée d'un bout à l'autre par la théorie de la prière pure, et c'est pitié que tant d'aperçus intéressants, de marques profondes et fécondes, notamment sur le rôle de la consolation dans le discernement des esprits et l'attention, soient rendus suspects et dangereux par le principe directeur qui les domine et les anime (i).

G. Picard, S. J.,

(i) Si ces pages n'avaient pas été écrites avant l'édition cyclique *Mensura*, du 30 décembre 1958, mon travail aurait pu se borner à mettre à face des assertions principales de M. Bremond ce que le document intitulé dit des Exercices de saint Ignace.

## Le Cantique Spirituel interpolé

### 6. — Les doublets du « Borrador »

Qui désire aujourd'hui noter les éléments de l'histoire littéraire du *Cantique Spirituel* se voit contraint d'examiner de près les vingt-six témoins survivants du travail de saint Jean de la Croix.

La premier effort pour y tendre est la confrontation des dix-neuf manuscrits et des sept imprimés énoncés ci-après avec les aigles (pii les désignent :

D'abord les manuscrits :

V	désigne le ms. 0 des archives des Carmélites de Valladolid;
C	— <i>i</i> — —
D	— 17.538 de la Biblioteca Nacional de Madrid;
F	— 8.7)5 — —
J	— >2.411 — —
K	— 8.654 — —
P	— 18.160 — —
X	— fi.ifi — —
Z	— 8./193 — —
G	— <i>dei Sacro Monte</i> de Grenade;
H	— des Carmélites de Bnjalance;
L	— — Loeches;
A'	désigne le ms. des Carmélites de Jaén;
IV	— — d'Avila;
Q	— des Carmes de Ségovic;
S	— — Burgos;
T	— — d'Albe de Tonnes;

Af désigne le texte courant du ms. des Carmélites de Sanliicar de Bairameda dit borrador;

Ai\* désigne les surcharges du même ms.

Voici maintenant les imprimés :

-/ désigne les premiers fragments imprimés du *Cantique Spirituel*. Le premier historiographe général des haussés, le Père José de Jesús-Maria (Quiroga), fait prouver en 1617 à Alcalá un traité de spiritualité intitulé : *Subida del alma a Dios y enirada en el paraís*®; — «a avril 16a5 à Tolède une biographie intitulée : *IHS-à de la Vida y virtudes del V. P. F. Juan de la Cruz*. Deux ouvrages donnent, plusieurs années avant la première édition espagnole du *Cantique Spirituel* (1627) le texte évidemment tiré de quelque manuscrit. Les fragments qui nous intéressent se lisent — dans la *Subida* au dixième volume, pages : 81-83, 3a0, 3a1, 3a2-3a3, 354, i, 368, 369-372, âge-Sgh, 45s, 461-462, 497, 698-699, 700-701, 702-703, 704-705, 706-707, 708-709, 710-711, 712-713, 714-715, 716-717, 718-719, 720-721, 722-723, 724-725, 726-727, 728-729, 730-731, 732-733, 734-735, 736-737, 738-739, 740-741, 742-743, 744-745, 746-747, 748-749, 750-751, 752-753, 754-755, 756-757, 758-759, 760-761, 762-763, 764-765, 766-767, 768-769, 770-771, 772-773, 774-775, 776-777, 778-779, 780-781, 782-783, 784-785, 786-787, 788-789, 790-791, 792-793, 794-795, 796-797, 798-799, 800-801, 802-803, 804-805, 806-807, 808-809, 810-811, 812-813, 814-815, 816-817, 818-819, 820-821, 822-823, 824-825, 826-827, 828-829, 830-831, 832-833, 834-835, 836-837, 838-839, 840-841, 842-843, 844-845, 846-847, 848-849, 850-851, 852-853, 854-855, 856-857, 858-859, 860-861, 862-863, 864-865, 866-867, 868-869, 870-871, 872-873, 874-875, 876-877, 878-879, 880-881, 882-883, 884-885, 886-887, 888-889, 890-891, 892-893, 894-895, 896-897, 898-899, 900-901, 902-903, 904-905, 906-907, 908-909, 910-911, 912-913, 914-915, 916-917, 918-919, 920-921, 922-923, 924-925, 926-927, 928-929, 930-931, 932-933, 934-935, 936-937, 938-939, 940-941, 942-943, 944-945, 946-947, 948-949, 950-951, 952-953, 954-955, 956-957, 958-959, 960-961, 962-963, 964-965, 966-967, 968-969, 970-971, 972-973, 974-975, 976-977, 978-979, 980-981, 982-983, 984-985, 986-987, 988-989, 990-991, 992-993, 994-995, 996-997, 998-999, 1000-1001, 1002-1003, 1004-1005, 1006-1007, 1008-1009, 1010-1011, 1012-1013, 1014-1015, 1016-1017, 1018-1019, 1020-1021, 1022-1023, 1024-1025, 1026-1027, 1028-1029, 1030-1031, 1032-1033, 1034-1035, 1036-1037, 1038-1039, 1040-1041, 1042-1043, 1044-1045, 1046-1047, 1048-1049, 1050-1051, 1052-1053, 1054-1055, 1056-1057, 1058-1059, 1060-1061, 1062-1063, 1064-1065, 1066-1067, 1068-1069, 1070-1071, 1072-1073, 1074-1075, 1076-1077, 1078-1079, 1080-1081, 1082-1083, 1084-1085, 1086-1087, 1088-1089, 1090-1091, 1092-1093, 1094-1095, 1096-1097, 1098-1099, 1100-1101, 1102-1103, 1104-1105, 1106-1107, 1108-1109, 1110-1111, 1112-1113, 1114-1115, 1116-1117, 1118-1119, 1120-1121, 1122-1123, 1124-1125, 1126-1127, 1128-1129, 1130-1131, 1132-1133, 1134-1135, 1136-1137, 1138-1139, 1140-1141, 1142-1143, 1144-1145, 1146-1147, 1148-1149, 1150-1151, 1152-1153, 1154-1155, 1156-1157, 1158-1159, 1160-1161, 1162-1163, 1164-1165, 1166-1167, 1168-1169, 1170-1171, 1172-1173, 1174-1175, 1176-1177, 1178-1179, 1180-1181, 1182-1183, 1184-1185, 1186-1187, 1188-1189, 1190-1191, 1192-1193, 1194-1195, 1196-1197, 1198-1199, 1200-1201, 1202-1203, 1204-1205, 1206-1207, 1208-1209, 1210-1211, 1212-1213, 1214-1215, 1216-1217, 1218-1219, 1220-1221, 1222-1223, 1224-1225, 1226-1227, 1228-1229, 1230-1231, 1232-1233, 1234-1235, 1236-1237, 1238-1239, 1240-1241, 1242-1243, 1244-1245, 1246-1247, 1248-1249, 1250-1251, 1252-1253, 1254-1255, 1256-1257, 1258-1259, 1260-1261, 1262-1263, 1264-1265, 1266-1267, 1268-1269, 1270-1271, 1272-1273, 1274-1275, 1276-1277, 1278-1279, 1280-1281, 1282-1283, 1284-1285, 1286-1287, 1288-1289, 1290-1291, 1292-1293, 1294-1295, 1296-1297, 1298-1299, 1300-1301, 1302-1303, 1304-1305, 1306-1307, 1308-1309, 1310-1311, 1312-1313, 1314-1315, 1316-1317, 1318-1319, 1320-1321, 1322-1323, 1324-1325, 1326-1327, 1328-1329, 1330-1331, 1332-1333, 1334-1335, 1336-1337, 1338-1339, 1340-1341, 1342-1343, 1344-1345, 1346-1347, 1348-1349, 1350-1351, 1352-1353, 1354-1355, 1356-1357, 1358-1359, 1360-1361, 1362-1363, 1364-1365, 1366-1367, 1368-1369, 1370-1371, 1372-1373, 1374-1375, 1376-1377, 1378-1379, 1380-1381, 1382-1383, 1384-1385, 1386-1387, 1388-1389, 1390-1391, 1392-1393, 1394-1395, 1396-1397, 1398-1399, 1400-1401, 1402-1403, 1404-1405, 1406-1407, 1408-1409, 1410-1411, 1412-1413, 1414-1415, 1416-1417, 1418-1419, 1420-1421, 1422-1423, 1424-1425, 1426-1427, 1428-1429, 1430-1431, 1432-1433, 1434-1435, 1436-1437, 1438-1439, 1440-1441, 1442-1443, 1444-1445, 1446-1447, 1448-1449, 1450-1451, 1452-1453, 1454-1455, 1456-1457, 1458-1459, 1460-1461, 1462-1463, 1464-1465, 1466-1467, 1468-1469, 1470-1471, 1472-1473, 1474-1475, 1476-1477, 1478-1479, 1480-1481, 1482-1483, 1484-1485, 1486-1487, 1488-1489, 1490-1491, 1492-1493, 1494-1495, 1496-1497, 1498-1499, 1500-1501, 1502-1503, 1504-1505, 1506-1507, 1508-1509, 1510-1511, 1512-1513, 1514-1515, 1516-1517, 1518-1519, 1520-1521, 1522-1523, 1524-1525, 1526-1527, 1528-1529, 1530-1531, 1532-1533, 1534-1535, 1536-1537, 1538-1539, 1540-1541, 1542-1543, 1544-1545, 1546-1547, 1548-1549, 1550-1551, 1552-1553, 1554-1555, 1556-1557, 1558-1559, 1560-1561, 1562-1563, 1564-1565, 1566-1567, 1568-1569, 1570-1571, 1572-1573, 1574-1575, 1576-1577, 1578-1579, 1580-1581, 1582-1583, 1584-1585, 1586-1587, 1588-1589, 1590-1591, 1592-1593, 1594-1595, 1596-1597, 1598-1599, 1600-1601, 1602-1603, 1604-1605, 1606-1607, 1608-1609, 1610-1611, 1612-1613, 1614-1615, 1616-1617, 1618-1619, 1620-1621, 1622-1623, 1624-1625, 1626-1627, 1628-1629, 1630-1631, 1632-1633, 1634-1635, 1636-1637, 1638-1639, 1640-1641, 1642-1643, 1644-1645, 1646-1647, 1648-1649, 1650-1651, 1652-1653, 1654-1655, 1656-1657, 1658-1659, 1660-1661, 1662-1663, 1664-1665, 1666-1667, 1668-1669, 1670-1671, 1672-1673, 1674-1675, 1676-1677, 1678-1679, 1680-1681, 1682-1683, 1684-1685, 1686-1687, 1688-1689, 1690-1691, 1692-1693, 1694-1695, 1696-1697, 1698-1699, 1700-1701, 1702-1703, 1704-1705, 1706-1707, 1708-1709, 1710-1711, 1712-1713, 1714-1715, 1716-1717, 1718-1719, 1720-1721, 1722-1723, 1724-1725, 1726-1727, 1728-1729, 1730-1731, 1732-1733, 1734-1735, 1736-1737, 1738-1739, 1740-1741, 1742-1743, 1744-1745, 1746-1747, 1748-1749, 1750-1751, 1752-1753, 1754-1755, 1756-1757, 1758-1759, 1760-1761, 1762-1763, 1764-1765, 1766-1767, 1768-1769, 1770-1771, 1772-1773, 1774-1775, 1776-1777, 1778-1779, 1780-1781, 1782-1783, 1784-1785, 1786-1787, 1788-1789, 1790-1791, 1792-1793, 1794-1795, 1796-1797, 1798-1799, 1800-1801, 1802-1803, 1804-1805, 1806-1807, 1808-1809, 1810-1811, 1812-1813, 1814-1815, 1816-1817, 1818-1819, 1820-1821, 1822-1823, 1824-1825, 1826-1827, 1828-1829, 1830-1831, 1832-1833, 1834-1835, 1836-1837, 1838-1839, 1840-1841, 1842-1843, 1844-1845, 1846-1847, 1848-1849, 1850-1851, 1852-1853, 1854-1855, 1856-1857, 1858-1859, 1860-1861, 1862-1863, 1864-1865, 1866-1867, 1868-1869, 1870-1871, 1872-1873, 1874-1875, 1876-1877, 1878-1879, 1880-1881, 1882-1883, 1884-1885, 1886-1887, 1888-1889, 1890-1891, 1892-1893, 1894-1895, 1896-1897, 1898-1899, 1900-1901, 1902-1903, 1904-1905, 1906-1907, 1908-1909, 1910-1911, 1912-1913, 1914-1915, 1916-1917, 1918-1919, 1920-1921, 1922-1923, 1924-1925, 1926-1927, 1928-1929, 1930-1931, 1932-1933, 1934-1935, 1936-1937, 1938-1939, 1940-1941, 1942-1943, 1944-1945, 1946-1947, 1948-1949, 1950-1951, 1952-1953, 1954-1955, 1956-1957, 1958-1959, 1960-1961, 1962-1963, 1964-1965, 1966-1967, 1968-1969, 1970-1971, 1972-1973, 1974-1975, 1976-1977, 1978-1979, 1980-1981, 1982-1983, 1984-1985, 1986-1987, 1988-1989, 1990-1991, 1992-1993, 1994-1995, 1996-1997, 1998-1999, 2000-2001, 2002-2003, 2004-2005, 2006-2007, 2008-2009, 2010-2011, 2012-2013, 2014-2015, 2016-2017, 2018-2019, 2020-2021, 2022-2023, 2024-2025, 2026-2027, 2028-2029, 2030-2031, 2032-2033, 2034-2035, 2036-2037, 2038-2039, 2040-2041, 2042-2043, 2044-2045, 2046-2047, 2048-2049, 2050-2051, 2052-2053, 2054-2055, 2056-2057, 2058-2059, 2060-2061, 2062-2063, 2064-2065, 2066-2067, 2068-2069, 2070-2071, 2072-2073, 2074-2075, 2076-2077, 2078-2079, 2080-2081, 2082-2083, 2084-2085, 2086-2087, 2088-2089, 2090-2091, 2092-2093, 2094-2095, 2096-2097, 2098-2099, 2100-2101, 2102-2103, 2104-2105, 2106-2107, 2108-2109, 2110-2111, 2112-2113, 2114-2115, 2116-2117, 2118-2119, 2120-2121, 2122-2123, 2124-2125, 2126-2127, 2128-2129, 2130-2131, 2132-2133, 2134-2135, 2136-2137, 2138-2139, 2140-2141, 2142-2143, 2144-2145, 2146-2147, 2148-2149, 2150-2151, 2152-2153, 2154-2155, 2156-2157, 2158-2159, 2160-2161, 2162-2163, 2164-2165, 2166-2167, 2168-2169, 2170-2171, 2172-2173, 2174-2175, 2176-2177, 2178-2179, 2180-2181, 2182-2183, 2184-2185, 2186-2187, 2188-2189, 2190-2191, 2192-2193, 2194-2195, 2196-2197, 2198-2199, 2200-2201, 2202-2203, 2204-2205, 2206-2207, 2208-2209, 2210-2211, 2212-2213, 2214-2215, 2216-2217, 2218-2219, 2220-2221, 2222-2223, 2224-2225, 2226-2227, 2228-2229, 2230-2231, 2232-2233, 2234-2235, 2236-2237, 2238-2239, 2240-2241, 2242-2243, 2244-2245, 2246-2247, 2248-2249, 2250-2251, 2252-2253, 2254-2255, 2256-2257, 2258-2259, 2260-2261, 2262-2263, 2264-2265, 2266-2267, 2268-2269, 2270-2271, 2272-2273, 2274-2275, 2276-2277, 2278-2279, 2280-2281, 2282-2283, 2284-2285, 2286-2287, 2288-2289, 2290-2291, 2292-2293, 2294-2295, 2296-2297, 2298-2299, 2300-2301, 2302-2303, 2304-2305, 2306-2307, 2308-2309, 2310-2311, 2312-2313, 2314-2315, 2316-2317, 2318-2319, 2320-2321, 2322-2323, 2324-2325, 2326-2327, 2328-2329, 2330-2331, 2332-2333, 2334-2335, 2336-2337, 2338-2339, 2340-2341, 2342-2343, 2344-2345, 2346-2347, 2348-2349, 2350-2351, 2352-2353, 2354-2355, 2356-2357, 2358-2359, 2360-2361, 2362-2363, 2364-2365, 2366-2367, 2368-2369, 2370-2371, 2372-2373, 2374-2375, 2376-2377, 2378-2379, 2380-2381, 2382-2383, 2384-2385, 2386-2387, 2388-2389, 2390-2391, 2392-2393, 2394-2395, 2396-2397, 2398-2399, 2400-2401, 2402-2403, 2404-2405, 2406-2407, 2408-2409, 2410-2411, 2412-2413, 2414-2415, 2416-2417, 2418-2419, 2420-2421, 2422-2423, 2424-2425, 2426-2427, 2428-2429, 2430-2431, 2432-2433, 2434-2435, 2436-2437, 2438-2439, 2440-2441, 2442-2443, 2444-2445, 2446-2447, 2448-2449, 2450-2451, 2452-2453, 2454-2455, 2456-2457, 2458-2459, 2460-2461, 2462-2463, 2464-2465, 2466-2467, 2468-2469, 2470-2471, 2472-2473, 2474-2475, 2476-2477, 2478-2479, 2480-2481, 2482-2483, 2484-2485, 2486-2487, 2488-2489, 2490-2491, 2492-2493, 2494-2495, 2496-2497, 2498-2499, 2500-2501, 2502-2503, 2504-2505, 2506-2507, 2508-2509, 2510-2511, 2512-2513, 2514-2515, 2516-2517, 2518-2519, 2520-2521, 2522-2523, 2524-2525, 2526-2527, 2528-2529, 2530-2531, 2532-2533, 2534-2535, 2536-2537, 2538-2539, 2540-2541, 2542-2543, 2544-2545, 2546-2547, 2548-2549, 2550-2551, 2552-2553, 2554-2555, 2556-2557, 2558-2559, 2560-2561, 2562-2563, 2564-2565, 2566-2567, 2568-2569, 2570-2571, 2572-2573, 2574-2575, 2576-2577, 2578-2579, 2580-2581, 2582-2583, 2584-2585, 2586-2587, 2588-2589, 2590-2591, 2592-2593, 2594-2595, 2596-2597, 2598-2599, 2600-2601, 2602-2603, 2604-2605, 2606-2607, 2608-2609, 2610-2611, 2612-2613, 2614-2615, 2616-2617, 2618-2619, 2620-2621, 2622-2623, 2624-2625, 2626-2627, 2628-2629, 2630-2631, 2632-2633, 2634-2635, 2636-2637, 2638-2639, 2640-2641, 2642-2643, 2644-2645, 2646-2647, 2648-2649, 2650-2651, 2652-2653, 2654-2655, 2656-2657, 2658-2659, 2660-2661, 2662-2663, 2664-2665, 2666-2667, 2668-2669, 2670-2671, 2672-2673, 2674-2675, 2676-2677, 2678-2679, 2680-2681, 2682-2683, 2684-2685, 2686-2687, 2688-2689, 2690-2691, 2692-2693, 2694-2695, 2696-2697, 2698-2699, 2700-2701, 2702-2703, 2704-2705, 2706-2707, 2708-2709, 2710-2711, 2712-2713, 2714-2715, 2716-2717, 2718-2719, 2720-2721, 2722-2723, 2724-2725, 2726-2727, 2728-2729, 2730-2731, 2732-2733, 2734-2735, 2736-2737, 2738-2739, 2740-2741, 2742-2743, 2744-2745, 2746-2747, 2748-2749, 2750-2751, 2752-2753, 2754-2755, 2756-2757, 2758-2759, 2760-2761, 2762

a pour titre : *Obras esp̄ritaales que encamiman a una c/m dl*,  
*a la mas perfecta union con Dios en transformacion de*  
*amor por el extalico y Sublime Doctor Mystico el beat*  
*Padre San Juan de la Crus primer padre de la RejormadsL*  
*Nueslra Seriora de el Carmen y Compāero de la Srrap/iic*  
*Dodora y Madré Santa Theresa de Jesus en la fundacioia*  
*de la dicha Reforma consagradas por mano de el gloriosat*  
*e inclito Patriarcha Serior San Joseph al Rey Soberano da*  
*la gloria Jesu Cristo Nueslro Redemptor impression duod*  
*cima con licencia en Sevilla por Francisco de Leefdael, en*  
*la Ballesfilla, 1703 anos,*

— η désigne le troisième *Cantique Spirituel* officielle-  
ment présenté au public aux pages 153-163 du deuxième  
volume de *l'Edition Critica*, parue à Tolède en 1612 sous  
ce titre : *Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz,*  
*Edition critica y la mas correcta y completa de las publi-*  
*cadadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre*  
*Gerardo de San Juan de la Cruz Carmelita Descahn,*  
*Toledo, Pelaez, 1712.*

— il désigne la première édition en langue étrangère du  
*Cantique Spirituel*, la traduction française imprimée dès  
1600, cinq ans avant l'édition princeps espagnole, avec  
l'approbation de la Sorbonne. Elle a pour titre : *Cantique*  
*d'amour divin entre Jésus-Christ et l'âme dévote composé*  
*en espagnol par le fr. Père Jean de la Croix premier*  
*Religieux de l'Ordre des Carmes destituasses: et Coadjuteur*  
*de la Sainete Mère Tereze. Traduit par M. René Gaultier*  
*Conseiller d'Etat. A Paris chez Adrian TaupinarlriieSaint*  
*Jacques a la Sphere M. DC. XXII avec privilège du Roy.*

— ο désigne la traduction italienne du même *Cantique*  
*Spirituel*, approuvée dès le 9 décembre 1626, deux mois  
avant que soit donnée l'approbation de l'édition princeps  
(8 février 1627). C'est dire qu'elle représente, tout comme  
la traduction française, une copie manuscrite du *Cantique*  
*Spirituel*, et en a l'intérêt. Voici son titre : *Opere spiri-*  
*tuali che conditcono l'anima alla perjetta unione con*  
*Dio composte dal ven. P. F. Giovanni della Croce Primd*

*lirato della Rijorma del Carmine e Coadjutore dellaSanta*  
*h'ergine Teresa Fondatrice di essa con un breve sommario*  
*kelta vita dell' Autore e alcuni Discorsi del P. F. Diego di*  
*Giesti di dello Ordine, Priore del Convento di Toledo sopra*  
*b dette opere Traduite dalla Spagnuola in questa nostra*  
*Liajia Italiana dal P. Fr. Alessandro di S. Francesco*  
*Mniforc Generale della Congregatione d'Italia de' mede-*  
*alimi Scalzi In Roma Appresso Francesco Corbelletti*  
*mcxxvii.*

Si donc, laissant à présent de côté la « ascription el le  
nom propre du premier feuillet du manuscrit de Sanlû-  
ar, nous prenons garde à toutes les autres surcharges du  
*krrador* et cherchons leur trace dans les vingt-six témoins  
mentionnés, nous obtenons six genres de formules ou  
six cas distincts :

— i° une cinquantaine de fois nous obtenons, contre  
une leçon M', une leçon AP présentée par tous les autres  
documents ensemble. C'est dire qu'une cinquantaine de  
feçons AP, ou de surcharges, corrigent, conformément au  
texte commun, des erreurs du copiste du manuscrit de  
fonlucar, et transforment : — tome I. pp. 10, ai, 3a *triste*  
*tn iras ti*; — p. 22 *eseogido en escondido*; — p. 34 *des-*  
*tirme de ti en arsime a ti*; — p. 6a *su en tu*; — p. 108  
*festrimeras en postrimerias*; — p. *ng dignidad en divi-*  
*udad*; — p. 119 *ta el en tal*; — p. 124 *quedase en que-*  
*larse*; — p. 138 *espera ella en es para ella*; — p. 150  
*mbida en substantia*; — p. 156 *mij en mi*; — p. 161 *a la*  
*met*; — p. 167 *(ie en fui*; — p. 172 *cacaltada eneallada*;  
— p. 179 *eun en un*; — p. 192 *infunden en infunde*; —  
p. 194 *de es pues en despues*; — p. *ng labar en alabar*;  
— p. 220 *vio en bevio*; — p. 222 *por en porque*; — p. 282  
*men en cuenta*; — tome 2, p. 3 *ague en aqui*; — p. 55  
*me Dios en medios*; — p. 59 *espirar en aspirar*; — p. 59  
*romaticas en aromaticas*; — p. 101 *mundo en mu.ro*; —  
p. 135 *amas en ama*; — p. 135 *que la en cuya*. Ailleurs ce  
sont des mots en trop : — tome 1, p. 27 : *dentro de nosotros*;  
— p. 67 *de ellos*; — p. *ug a itczes*; — p. 133 *y cantar*; —

p. M8 *en-*, -- p. î53 *el*; — p. rg4 *se*; — tome 2, p.4o *lo quanles*; — p. 46 *que*; — p. 53 *la*; ou bien ce sont des mots en moins : — tome 1, p. 3a *Coma*; — p. gi *î*; — p. 221 *el'*; — tome 2, p. 5i *para lo*. Ces cinquante rectifications méritent évidemment d'être dites *enmiendas*.

— a0 nno douzaine de fois nous trouvons en  $\Lambda P$  des mots ou des fragments inconnus à tous les autres documents ensemble; par exemple : — tome t, p. 2s5 *porque cl ado siempre liene consigo estas Jormas*; — p. 226 *ya por aquellos habitos naturales... etc...*; — tome 2, p. 22 *Julcite*; — p. 3o *ctzando...flaco... etc...*; —p. 47 *si aignunos quedan*;- p. 47 *estando mas... etc...*; — p. 55 *sabroso*; — p.71 *espiritual de cuvas propiedades... etc...*; — p. 71 *esposo mention del dicho*; — p. 187 *Julcite me floribus*; — p. 146 *anq coma avernos dicho en sba no se le anade nada*; — p. 155 *en la Jruition*. C'est dire que ces douze leçons 3/! sont sans nul doute des *aditiones*, dues à la seconde main, responsable des surcharges.

— 3° une trentaine de fois nous trouvons en  $\Lambda i$ ! des mots ou des fragments uniquement retrouvés dans les onze documents *NPJQS TXIV/εr1*; par exemple ; — tome i> p. 57 *de virtudes*; — p. 60 y *plantas*; — p.62 y *dice adelante*; — p. 91 y *para dar mas a calender el rigor de esta Jragtl vida dice liiego*; — p. g4 *dolentia*; — p.g5 *al amado*; — p. g5 *al (robo)*; — p, g6 *el aima*; — p. joi *pues*; —p. 101 *coma queda dicho*; — p. 108 *al descubierto y desnudo el oro*; — p. 148 *al (aima')*; — p. 224 *en el aima*; — tome 2, p. 33 *lo quai (es) entrar(la) mas en s(u) (a)mor*; — p. 35 *el cabello della*; — p. 58 *del y de ella*; — p. 6g *el y*; — P- 70 y *en la mediiacion*; — p. 71 y *asi pienso... etc...*; — p. 72 *cuando*; — p. 74 *de las flores*; — p. 96 y *con san pab.*; — p. 97 y *asi ei deseo que tiens de ver a Dios es sin pena*; — p. 102 y *que de hecho impide*; — p. 120 *ni se junta con otras aves*; — p. is3 *quietud*; — p. î3a *asi*; — p. 140 *conocer*. Ces vingt-huit surcharges pourront encore passer pour des *aditiones* dues à la seconde main du *borrador* dès qu'il sera prouvé que le

témoin AT est antérieur aux onze témoins 7VPJQSGHIA'Zεη, tone a pu leur transmettre et non leur emprunter.

— i<sup>u</sup> plus d'une vingtaine de fois nous trouvons en *M2* des mots ou des fragments qui reparaissent, plus ou moins développés, dans les onze témoins précités, par exemple ; — tome i, p. i*gi mille clypei*; — p. aa5 *aunque ya estes...*; — tome a, p. 7 *este es lo...*; — p. i3 *a dos sr.*; — p. 45 *omni habentii...*; — p. 5i *porque dice...*; — p. 57 *la causa...*; — p. 75 *ordinario...*; — p. 76 *porque medianie...*; — p. *loolapropiedad...*; — p. 101 *y asi no...*; — p. ia8 *como aunque...*; — p. i3é *vadam...*; — p. i3g *ut possitis...*; — p. ié8 *venter ejus...*; — p. 15i *porqae el fin*; — p. i5a *calculus*; — p. i5a *aunque es verdad*; — p. i53 *y asi ama*; — p. i5é *y irlo*; — p. i5£ *y no quiero*; — p. i56 *la pre-destination*. Ces vingt-deux surcharges pourront s'ajouter aux vingt-huit précédentes, aux douze antérieurement nommées, pour élever jusqu'à soixante-deux le nombre des *aditiones* imputables à la seconde main du *borrador*.

Mais si nous accordons facilement à ce reviseur une cinquantaine de corrections (*enmiendas*) et une soixantaine de notes ajoutées tôt ou tard (*adiciones*) (1), il ne nous paraît pas possible de lui concéder davantage, à raison même des 5° et 6° qui suivent :

— 5<sup>u</sup> nous rencontrons trente et une fois en *M2* des mots ou des fragments mis à la place de mots ou de fragments communément reçus par les témoins *e VCDu, M'* :

*eVCDu, M'*

θ 1, p. 48	<i>es pues tanto</i>	<i>pues es tanto</i>
p. 01	<i>consideradon es g saber qui</i>	<i>consideration de que</i>
p.	<i>iatño mdi le crece</i>	<i>màs le creco</i>
p* sa	<i>se le descubre</i>	<i>se le eneubra</i>
p.	<i>en dotenda de amor</i>	<i>en enfenneiiad de amor</i>
p.	<i>ai robo que robó</i>	<i>el robo que robó</i>
p.	<i>sin. posúsiôn</i>	<i>sin su posesiôn</i>
p. 97	<i>como el hamb. que desea</i>	<i>corno el hamb. desea</i>
p. 99	<i>aestuando en amor</i>	<i>estando encendida en amor</i>
p. 108	<i>desnudo el oro</i>	<i>t<sup>u</sup>snutio ya el oro</i>

(*<*) Gf. supra, pp. [i] et (i).

	<i>M</i>	<i>eVCDu.</i>	<i>c VCDu, Ml</i>	<i>M'</i>
1û	p. 133	<i>eoino λ derposada</i>	corne, <i>desposada</i>	
t.z)	p. 61>	que fa liinohe	que <i>te</i> hinche	
.3)	p. 1W	hucde e/lecto de innoens avez	<i>haee et efecia la</i> inmensi vol	
	p. 8>	porque fa/nfantfa eJjos	porque leniendo ellas	
>5) tome a	p. 7	que <i>cl a</i> ella tiene	<i>del que a</i> ella tiene	
	p. 3i	como dice san Juan	como dice san <i>pabto</i>	
17)	p. 38	con ci cafci/fa <i>della</i>	con su <i>catello</i>	
:S)	p. <i>fuis</i>	ios (i/lectoi y obras	los ç/lecios y obras	
'çj)	p. <i>üa</i>	que ei y <i>ella</i> tanto	que <i>ella</i> tanto	
il.)	p. 7°	por hs penas y <i>estrechos</i>	por las penas <i>estrechas</i>	
ai)	p. 7'	cüjzio ciffndo la luz	<i>como</i> ta lui	
sa)	p. 80	dulces mwfarfas	dulces materias	
23)	p. 1CO	opcraciones puifasifas dfaftas	operaciones <i>molestias</i>	
s/.)	p. >07	fa racon ya van	ya <i>cnlazan</i> y van	
a3)	p. 113	coinunicr/hifafa a ella	comiinirandote a ella	
aü)	P.mS	gufatud do solcdad	<i>virtnd</i> de solcdad	
^7)	p. i3s	y <i>asl</i> parezea	y <i>parezca</i>	
iS)	p. 1üo	y de conocr	y de <i>padecer</i>	
2o)	p. 1i.8	cl moslo que dice	el mosto que liictm	
!..)	p. 187	a ella per« que	a ella es <i>para</i> que	
31)	p. 1f>9	conciendo <i>en él el principio</i>	conociendo <i>cn el principia</i>	
			M 1, p. Cf	dice que iba
			p. 8G	le ven <i>son a los</i> cuafas
			p. 8f>	le qrwfan. fas crialurw
			p. *9	son ôosfanfas sofa por si
			p. 95	roôo <i>que de hecho se le</i> Ucvu
			p. 98	hasta iteyar <i>a</i> ester
			p. 13f	<i>désempara cl</i> aima al cuerpo
			p. lan	gusta ci <ilma aquit
			p. lüfi	auditu auris audltii fa
				conoccr ri nlma <i>fiqui</i>
			P. 12f)	porque <i>estas tres cosas</i> causa
			P-2'9	antes porque pu^den
			p. 217	efectos que deefamos que
			P 233	eu este vt-rso sigaiente
			llüC 2, p. <	reprehension <i>de partie de los</i>
			p. i5	<i>Dios y a lo que es</i> en si
				son suy«.\$ de la. que
			P 1'»7	yj cl saber
			P jfn	verdad <i>de la</i> inmensidad
				dice que ù'fa
				le ven a los euaiés
				le qtteefan
				son <i>battantes</i>
				<i>robo</i>
				hasta <i>Uegar</i> y estât
				rtesGjnparft al cuerpo
				gusta d aima
				auditu auris üutffaü
				conocer ei aima
				porque <i>esto</i> causa
				antes <i>pueden</i>
				efectos que deeeüno\$
				en este imo
				reprehension fas
				Dios
				sen. de la que
				y el sabot
				verdad e in mensidad

Pout *cire* suffisamment complet, notons que vis-à-vis des autres témoins (*JFGHJiL*, o, t, *NPJQST* 1FÀ Zεη) ces 31 surcharges de *Ml* se divisent en deux groupes principaux; — celles qui passent dans les huit documents *jFGHKL, o, i*, comme les surcharges i, 4, 8, 9, 11, 12, r4, 30, sa, 24, 25, 29, 3i; — celles qui passent dans les onze documents *NPJQSTWXZe*i], comme les surcharges 2, 4, 5, 6, 8, 10, h, ia, i5, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, a3, 34, a5, 26, 27, 28, ag, 3o, 3i. D'où nous viennent les formules d'ensemble :

*eyCDu, Ml* contre *JFGHKL, o, i*  
*eVCDaMl* contre *AP, iVPJQSTWXZe*λ

— 6" dix-neuf fois, à la place d'expressions spéciales à *Al*, nous retrouvons en *A* des mots ou des fragments déjà connus des témoins *eVCDu* :

Pour être encore suffisamment complet, notons que vis-à-vis des autres témoins (*JFGHKL*, 0, i, *NPJQSTW* iZεη) ces 19 nouvelles surcharges de *AP* se divisent, oinme précédemment, en deux groupes principaux : — silos qui ne sont pas accueillies par les seuls documents *jFGHKL, o, i* comme les surcharges 33, 34, 35, 36, 87, /8, 39, 4i, 42, 43, 44; — celles qui ne sont pas accueillies par les seuls documents *NPJQSTIVXZ*np comme la «charge 48. D'où nous viennent les deux autres formules d'ensemble :

*c7CÉ>u, Af\** contre *AP, jFGHKL* o, r  
*eVCDmM\** contre *NPJQSTWXZe*λ

Les quatre formules d'ensemble :

*cKCDii, M'* contre *MA jFGHKL* o, i  
*eVCDri,* contre *jFGHKU* o, i  
*eVCDu, Ai* contre *NPJQSTWXZ*^  
*el'CDu, Ml* contre *Ml, JVPJQSnVXZ*en

sont à noter en vue du prochain paragraphe. Elles nous aideront singulièrement à fixer l'âge du *borrador*.

Actuellement nous en sommes à noter la première des surprises que réservait la collation des vingt-six témoins consultés. Nous devons préciser le sens des deux derniers cas signalés, des cinquièmement et sixièmement. Ces cinquième et sixième cas disent par eux-mêmes comment; des cinquante dernières surcharges de *M* — celles en qui se vérifie le cinquièmement ne peuvent pas s'appeler *cnmiendas*, corrections, puisqu'elles sont mises pour supplanter des leçons rencontrées dans les documents les plus proches de l'original et donc les plus sûrs au point de vue critique, les documents *eVCDu*; — celles en qui se vérifie le sixièmement ne peuvent pas davantage passer pour des *adtciones*, des nouveautés, puisqu'elles sont empruntées aux mêmes textes *eVCDu*, qui sont sources plus anciennes que le témoin corrigé *il/l*.

Ces cinquante leçons de *AF*, qui ne sont ni des corrections ni des nouveautés, nous les nommons ici *doublets*. Ce sont de vraies variantes qui, en regard des leçons parallèles données par le témoin *JW\**, représentent une seconde tradition manuscrite, ici moins bonne et là meilleure que la première, suivant qu'elle se rapproche ou s'éloigne davantage du texte conservé par *eVCDu*.

Le caractère infiniment petit, si j'ose dire, de la très grande majorité de ces cinquante variantes, de soi assez insignifiantes, mais rencontrées pour une bonne part dans les plus vieux témoins *eVCDu*, décèle leur origine. Elles viennent d'une collation. Le texte courant du manuscrit de Sanlúcar *JW'* a été minutieusement collationné avec un manuscrit très voisin, sans doute de plus grande renommée au jugement du collationneur; les plus petites différences de ce voisin célèbre ont été avidement cueillies et mises en place des leçons parallèles de *Sil*, d'où les cinquante leçons *M'*, maintenant révélatrices.

Le lien qui unissait le système des annotations du manuscrit de Sanlúcar au système des amplifications du

manuscrit de Jaén s'en trouve fortement relâché, puisque cinquante annotations ont été insérées non pour servir de pierres d'attente ou thèmes à développement, mais à raison de leur présence dans un autre témoin, estimé plus fidèle.

Et il n'est que juste d'ajouter : le lien qui rattachait jusqu'à ces derniers temps, jusqu'à la sentence motivée de notre expert en écritures, toutes les annotations du *borrador* à la plume de saint Jean de la Croix semble à jamais rompu. Car il n'est pas croyable qu'un auteur, maître de son ouvrage, se soit jamais astreint à la collation entrevue. Saint Jean de la Croix pouvait bien modifier à sa guise ses phrases et ses tournures, il ne pouvait vouloir ce dont nul auteur n'a souci, ce que seul recherche avidement l'ami des éditions scrupuleusement exactes, le disciple avide de ne lire que des nuances authentiques, et donc des mots originaux, fussent-ils des conjonctions, des articles, des prépositions. Il ne paraît pas téméraire de dire que la collation des deux témoins

et *JW'*, même quand les surcharges de *AF* nous rendent le texte le plus ancien, s'est faite comme l'auteur ne l'aurait jamais faite.

Et, poussant plus avant, il faut bien ajouter qu'elle s'est réalisée comme l'auteur du *Cantique* ne l'aurait pas souhaité, puisque trente et une fois (c/. le 5<sup>o</sup>) les variantes introduites supplantent des leçons authentiques.

Aussi bien les plus anciens Carmes, et les personnages officiels de l'Ordre n'ont pas admis ce lien.

Si nos quatre formules d'ensemble sont bien construites, s'il est permis d'écrire (c/. p. [87]) — avec les deux premières *Af'*, on *M\**, *jFGHKL*, 0, *i*, — avec les deux dernières *AT*, on *JW2*, *JVPJQST I-VA'Zeq*, il est clair que les leçons *M'* et *AF* sont passées dans tous ces témoins du *Cantique*, c'est-à-dire que le *borrador* a été deux fois mis à contribution, deux fois utilisé, de façon différente, tant par l'ancêtre commun des témoins *jFGHKL*, 0, *i*, que par l'ancêtre commun des témoins *NPJQSTWXZetl or*

nous savions par les pages précédentes (84-87) que l'ancêtre commun des témoins *NPJQSTWXZt*.<sup>À</sup> a emprunté au *borrador* beaucoup plus de leçons lff<sup>o</sup> que l'ancêtre commun des témoins *jFGUKL*, 0, *i*, et nous savions aussi, par le paragraphe troisième du présent article (*Vie Spirituelle*, juillet 1926, pp. [15a] sqq.), que les préparateurs officiels de l'édition madrilène de 1630 (représentée par *i* dans le groupe des témoins *jFGHKL*, 0, *i*) ont préféré la rédaction aux rares emprunts, à la rédaction beaucoup plus accueillante que donnent les témoins du type *B* (c'est-à-dire les témoins *A'PJQSTIIA'Zεη*). Autant dire qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle les membres les plus influents, et de droit les mieux renseignés, de l'Ordre des Carmes Déchaussés ne regardaient pas les annotations du *barrador* comme sûrement émanées de la plume de saint Jean de la Croix.

Mais tout ceci suppose que les quatre formules d'ensemble de la page [87] énoncent les documents dans l'ordre chronologique, qu'il n'est pas possible d'écrire, par exemple *jVl* (ou *jIF*), *e VCi*)|| contre *jFOiKL*, 0, *i* (ou *A'PJOSTWXZsr*)<sup>À</sup> *HP* (ou *Ml*). En d'autres termes, ceci suppose que les documents *e VCDI* nous font connaître un texte plus ancien que le texte des témoins *Jf* et *M"*, que ceux-ci à leur tour donnent un texte plus ancien que le texte des témoins *jFGHKL*, 0, *i* d'une part, que le texte des témoins *NPJQSTWXZtir*<sup>À</sup> d'autre part, et que ces dix-neuf documents donnent un texte directement utilisé par le plus vieil ancêtre de chacune de ces deux familles.

C'est la seconde surprise que réservait la collation des vingt-six témoins consultés. *Les doublets* du *borradar*, une fois de plus, vont nous prêter main-forte, et justifier la généalogie promise. Avec preuve à l'appui ils vont déterminer l'âge relatif du *borrador* chargé de ses annotations,

(A suivre.)

fr. Pu. Chevallier,  
moine de Solesmes.

## Pour fixer la terminologie mystique

Une lettre du R.P. Maréchal, S. J. (i)

Le R. P. Directeur de *La Vie Spirituelle* m'ayant demandé de vouloir bien provoquer les réponses à l'enquête sur la {mystique, j'ai prié le R. P. Maréchal, S. J., si connu par les (savants et intéressants travaux qu'il a publiés sur les problèmes mystiques, de vouloir bien donner sa réponse aux ■questions posées. Le R. Père, dans une lettre du 4 janvier, s'est excusé de ne pouvoir le faire aussi longuement qu'il le désirerait, absorbé qu'il est par des travaux urgents et par ■des tâches commandées, mais il me permet de dire son opinion, et le lecteur comprendra que ce qu'il m'écrit me fait trop plaisir pour que je tarde à le faire connaître. Si le R. Père trouve plus tard un peu plus de loisir, tous seront heureux de le voir exprimer son avis avec plus de développement. Voici donc ce qu'il m'écrit :

«.....A défaut d'un article — que je ne pourrais peut-être jamais écrire — je ne vois aucun inconvénient à vous donner entière liberté de rendre publique, si vous le jugez bon, l'adhésion générale de plusieurs de mes confrères et de moi-même à la Note conciliante que vous avez publiée dans *La Vie Spirituelle* (juin 1929). Comme vous, je pense que les divergences entre auteurs catholiques sont moins profondes, aujourd'hui du moins, qu'il ne paraîtrait à première vue. J'admets, pour l'essentiel, les sept points qui résument votre pensée : je voudrais seulement 1° étendre la définition de la vie mystique jusqu'aux états que vous appelez justement « extraordinaires » ; 3° faire quelques réserves sur la possibilité de trouver un critère

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, juin 1939, p. [139]; septembre 1939, p. [180]; octobre 1939, p. [30]; novembre 1939, p. [91]; décembre 1939, p. [55s]; janvier 1980, p. [34],

la cause exemplaire et méritoire (i) de sa sanctification, il en est aussi la cause efficiente (instrumentale) : il est le Chef qui communique sa vie et ses dispositions aux membres qui adhèrent à lui.

Elle parle des a vertus qui lui sont données provenant de l'Esprit de Jésus-Christ (a) », particulièrement la patience, l'humilité, la charité, et surtout un grand amour pour la pauvreté d'esprit (3) :

« L'esprit de pauvreté n'est autre que celui de Jésus-Christ, Car, comme ce divin Sauveur est le *Chef* de l'Église et que tous les fidèles sont tous son *domaine*, parce que le Père Éternel les lui a tous donnés. U y a dans ce domaine certaines âmes choisies, qui sont les âmes religieuses : et parmi celles-là, il y a encore plusieurs demeures, qui font la plus noble partie de son royaume spirituel, qui sont d'autres âmes, auxquelles ce Chef divin *infini* avec abondance s'« *nie et son esprit*, aux unes plus, aux autres moins, selon son choix et divin plaisir. Ab! il fait miséricorde à ceux auxquels il veut et lui plaît, comme étant le maître absolu de ses dons, (l'est donc à ces âmes qu'il *communique cet esprit vivifiant* dans la suite des dons, communications et impressions qu'il fait en elles, pour les faire enfin parvenir à cette véritable pauvreté d'esprit qui ne peut être qu'un ouvrage de sa toute-puissante main (1)... »

Quelques années plus tard (16a5) elle comprendra encore mieux :

« (Ces grâces) viennent de l'œuvrement du Verbe en tant que *Chef* des chrétiens et surtout des âmes saintes. Cette *influence est de ce que son Père ne lui a pas donné la grâce par mesure* (5), mais qu'en tant que notre Chef, tout ainsi que l'onguent qui coulait du chef d'Aaron jusque sur les bords de son vêtement, par un débordement d'amour, il *influe* dans les âmes saintes. Ah! qui pourrait dire ce que c'est que la *communication* de cet

(1) Elle se sert de ces termes, t. II, p. ai<j. — (5) *Ibid.*, p. 208. — (3) *Ibid.*, p. i5i.

(4) T,II, p. sig-aso.

(5) C'est au fond l'explication même de Bérulle, empruntée à S. Thomas et à toute la tradition.

adorable Chef! Je dis cette communication expérimentale. Il n'est pas possible que la langue humaine le puisse déclarer (1). »

Jusqu'à la fin de sa vie elle ne sortira plus de cette contemplation. Son âme y est fixée à jamais; elle a trouvé son orientation définitive. Le jour même où elle achève sa Relation de 1654 elle écrit :

« Aujourd'hui ce qui a été imprimé dans mon esprit a été les paroles de Moire-Seigneur : « *Je sais la Vigne* et mon Père est le vigneron; il taillera tout sarment qui ne porte pas de fruit en moi, et il émondera celui qui porte fruit, afin qu'il apporte plus de fruit. » Ce passage me signifiait les raisons des divers états de purgation que j'ai cotés ci-devant, et *Yimportance qu'il y a d'être unie à notre divine Vigne*, le suradorable Verbe Incarné, pour *n'avoir de vie que par sa sèi-e, qui est son divin Esprit*, et que *c'esl le haut point de la vie spirituelle* et la consommation des Saints, que de n'avoir plus de vie qu'en lui, selon le sens de saint Paul (2). »

Il serait intéressant de noter les progrès qu'elle fait dans la compréhension de cette spiritualité et comment elle y pénètre sans cesse plus avant. Au début elle s'arrête encore au côté extérieur des mystères du Christ; mais bientôt (1622) elle pénètre dans l'intérieur; elle va droit à la Personne divine; ce qui peu après (1625) la conduit tout naturellement au mystère de l'union hypostatique, que le Seigneur lui découvre, dit-elle, « en une manière que je n'avais jamais conçue, mais que depuis ce temps-là, j'ai lu quelque chose qui y avait du rapport (3) »,

Nous croyons inutile de poursuivre la comparaison avec Bérulle. Ajoutons seulement quelques traits qui achèvent la ressemblance. De part et d'autre on retrouve l'idée d'esclavage (4), et la dévotion à l'Enfance (5). Gomme Bérulle, Marie s'efforce de pratiquer la vertu « pour hono-

(1) T.II, p.aâ. — (a) *Ibid.*, p. W3. — (S) *Ibid.*, p.sSa; cf.t.I.p. tgî. — (4) T.I.p. iga, 146. — (5) T.I.p. aSâ-aSS; t,H, p. 379-391.

ter n les souffrances du Verbe Incarné (i), ou « en union » avec elles (a). L'Esprit de Jésus veut faire en elle une « séparation (3) ». Elle parle de son « rien propre pour ce Tout (4) ». A tous ces indices, qui ne peuvent tromper, on reconnaît la plus pure doctrine béruillienne.

De ces données une conclusion se dégage. A partir d'une date précise, c'est-à-dire à partir du printemps de 1661, tous les traits essentiels et distinctifs de la spiritualité de Bertille, ceux-là même qui la distinguent des sources d'où elle dérive, se retrouvent chez Marie de l'incarnation. Cette coïncidence est trop frappante pour qu'elle puisse être l'effet du hasard.

Il faut renoncer pareillement à l'expliquer par la supposition, toute gratuite, que Marie aurait été instruite des détails de cette spiritualité par une révélation d'en-haut. Les lumières extraordinaires ne manquent pas dans la vie de la grande mystique; mais dans le cas présent elle ne fait appel à aucune illumination particulière qui lui aurait appris ces vérités. Elle se contente de dire : « Notre-Seigneur me conféra un nouveau *don d'oraison* (5) », « la divine Majesté me communiqua le *don d'oraison* (6) ». Et pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ces mots, elle explique : « *J'expérimentais* en ce don d'oraison que ce divin Sauveur était la Voie, la Vérité et la Vie... *J'expérimentais* (tout cela) en l'ime au sujet de ce béni Sauveur, qui m'était une vie et nourrissement divin, qui me faisait *expérimenter* ce qu'il dit : Je suis la Porte (7). »

Le don qui lui a été accordé a donc été d'« expérimenter » certaines vérités de la foi; mais ces vérités, elle les avait apprises par la voie ordinaire. Pour les lui apprendre, Dieu n'avait pas besoin de faire un miracle. Comme nous allons le voir dans un instant, les instruments créés dont il pouvait se servir étaient là tout prêts.

Si donc l'accord des deux doctrines spirituelles, celle

(i) T.II, p. 5sS. — (i) Hfeid., p. 4S5. — (3) *ibid.*, p. sSé. — (1) T.I, p. sgc. (5) T.I» p. 190. — (6) *Ibid.*, p. ao5. — (7) *Ibid.*, p. 190.

le Bérulle et celle de Marie de l'incarnation, ne peut s'expliquer ni par une rencontre fortuite, ni par une révélation miraculeuse, il faut nécessairement admettre que l'une est inspirée de l'autre (i). Et comme Bérulle est certainement antérieur à Marie de l'Incarnation, force nous est de conclure que cette dernière est tributaire, d'une manière ou d'une autre, de l'« Ecole française ».

Reste la difficulté de la date. Au printemps de 1621, le livre des *Grandeurs de Jésus*, cette grande charte du béruillisme, n'avait pas encore été publié. Comment Marie serait-elle tributaire d'un ouvrage qui n'existait pas encore ?

Mais, ce qu'elle n'avait pu connaître par la lecture, elle avait pu l'apprendre de vive voix. La spiritualité béruillienne qui existait déjà et était vécue depuis une dizaine d'années au moins, n'était pas ignorée à Tours.

M. de Bérulle y était connu personnellement. Il y vint plusieurs reprises : nous l'y trouvons dès 1603 et 1606; à partir de 1614 il s'y rend chaque année à titre de Visiteur du Carmel. Sa réputation était si bien répandue dans la ville, qu'elle porta ombrage à certains esprits. C'est de Tours que partit en 1618 la campagne de calomnies contre le fondateur de l'Oraioire, qui souleva tant d'orages.

Mais surtout, il y avait à Tours depuis quelques années deux importants foyers de béruillisme : la maison de l'Oratoire, fondée en 1618, et le couvent des Carmélites.

Des Oratoriens et de leur influence possible sur Marie de l'incarnation nous ne dirons rien. Rien ne permet l'affirmer qu'elle eut un contact quelconque avec eux. Mais pour les Carmélites il n'en va pas de même.

Marie nous apprend qu'aussitôt après la mort de son mari (octobre 1619) elle songea à se faire religieuse ( ),

(1) La ressemblance ne peut pas s'expliquer par l'hypothèse d'une source commune. Comme nous l'avons dit plus haut, on retrouve chez Marie de l'incarnation, même les traits par lesquels la spiritualité de Bérulle se distingue des sources d'où elle dérive. Nous comptons revenir prochainement sur ces sources du béruillisme.

(3) T.II, p. ai8, se7.

et elle ajoute qu'elle hésitait entre les Feuillantines et les Carmélites (i). Pour ce qui regarde ces dernières elle dit expressément : « Quelques bonnes âmes me souhaitaient carmélite, et, de mon côté, j'aimais beaucoup ce saint Ordre (a). » Le moins qu'on puisse dire est donc qu'elle s'est, trouvée dans le rayonnement du Carmel, ne serait-ce que par l'intermédiaire de ces bonnes âmes qui voulaient l'y faire entrer. Mais n'est-il pas naturel de penser qu'elle eut des relations personnelles avec cet Ordre, qu'elle « aimait beaucoup » et dans lequel elle songeait à se faire religieuse ?

Chez les Carmélites de Tours Marie de l'incarnation trouvait mieux qu'un exposé théorique et abstrait des grandes thèses béruilliennes; elle y rencontrait le béruillisme vivant, rehaussé encore et rendu plus attrayant par l'éclat de la sainteté.

Qu'était-ce, en effet, que ce Carmel ? Il avait été fondé en 1508; Madame Acarie était venue tout, exprès à Tours pour en préparer l'établissement. Si la première prieure, la Vénérable Anne de Saint-Barthélemi (1608-1616), ne peut être considérée comme une béruillienne accomplie, celles qui lui succédèrent furent les fidèles héritières de l'esprit de Béruille.

Claire du Saint-Sacrement (1611-1615) était une convertie de Béruille. Mais c'est surtout la célèbre Madeleine de Saint-Joseph, une Tourangelle, qui contribua le plus à y implanter cet esprit. Elle y vint en 1615, non pas précisément comme prieure, ainsi qu'on le dit parfois, mais pour assister la nouvelle prieure. Mère Marie de Saint-Gabriel (1615-1618). Elle amenait avec elle de Paris Mère Marguerite du Saint-Sacrement, la seconde des filles de Madame Acarie, qui, après avoir rempli l'office de sous-prieure, exerça la charge de prieure de 1618 à 1620, précisément à l'époque où Marie de l'incarnation pensait à entrer chez les Carmélites. Le couvent traversait à ce moment une période de grande prospérité temporelle et

spirituelle. Le 29 mars 1616, la première pierre de la nouvelle église fut posée par la reine Marie de Médicis en personne, et le 3 mai 1619 eut lieu la dédicace solennelle. Pour bien marquer l'esprit qui régnait dans le monastère, Marguerite du Saint-Sacrement changea à cette occasion le vocable de Notre-Dame des Anges en celui de « l'incarnation ou de la sainte Mère de Dieu (t) ». Les vocations étaient si nombreuses que coup sur coup on fit deux fondations, l'une à Biom (1617), l'autre à Nantes (1618).

Le séjour de Madeleine de Saint-Joseph au Carmel de Tours y produisit un tel avancement dans la piété, disent les chroniques. « qu'on pouvait regarder cette maison comme une demeure céleste ». La prieure, Marguerite du Saint-Sacrement, dont la cause de béatification a été introduite (comme celle de la Mère Madeleine), ne contribuait pas moins à donner du lustre à la maison par ses vertus éminentes. On disait d'elle qu'elle était encore plus sainte que sa mère, la Bienheureuse Marie de l'Incarnation, dont le nom remplissait alors toute la France.

Madame Acarie venait de mourir, en effet, au Carmel de Pontoise (18 avril 1618). Déjà la voix du peuple la canonisait; on accourait à son tombeau, où des miracles nombreux s'opéraient. Cette gloire de la mère rejailissait sur la fille. Et voici qu'en 1621 paraissait la *Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation* par Duval, L'ouvrage eut aussitôt un retentissement prodigieux : sept éditions se succédèrent en moins de quatre ans. Tout cela créait autour du Carmel une auréole de gloire et de sainteté.

Dans ce milieu fervent, qui forcément devait l'attirer et qui l'attirait en effet, la future Marie de l'incarnation de

(1) Voir les Extraits de la chronique du monastère des Carmélites de Tours, dans Bouix. *Autobiographie de la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemi*, Paris, 1863, pp. 514-515. Notons à titre de curiosité que, le 23 janvier 1616, dans ce mémo Carmel de Tours, une autre Marie de l'incarnation mourait en odeur de sainteté. A l'époque où Mme Martin fréquentait probablement les Carmélites, il y avait également dans ce couvent une Madeleine de l'incarnation et une Françoise de l'incarnation.

(i) T, H, p. 3      I.I, p. 59-60a. — (s) *Ibid.*, p. 200.

Tours pouvait le plus facilement et le plus sûrement du monde s'initier à la spiritualité bérullienne. Ce qui l'attirait vers les Carmélites, nous le savons par son fils, c'était précisément leur *oraison* et leur esprit de recueillement (i). Est-il croyable qu'elle n'ait pas cherché à se renseigner sur cette oraison, ou qu'elle soit demeurée complètement ignorante du genre de spiritualité qu'on suivait dans ce monastère où elle pensait à entrer?

Car, notons-le bien, ses projets de vie religieuse étaient très arrêtés dès les années 1620-1623. « Si l'occasion se fût présentée, dit-elle, je l'eusse prise, en l'un des deux Ordres que j'ai dits (Feuillantines ou Carmélites), Et en effet, mon inclination s'y portait (2). » Une inclination purement aveugle ne se conçoit guère chez une femme de la trempe de Marie de l'incarnation. Elle savait ce qu'elle voulait.

Concluons donc que c'est par l'intermédiaire des Carmélites du couvent de l'incarnation qu'elle a été initiée à la spiritualité de Bertille. Ce sont elles qui ont déposé en son âme la semence de cette dévotion au Verbe Incarné, que nous voyons fructifier en elle d'une façon si merveilleuse, sous l'action de la grâce, dès le printemps de 1621.

Dès lors la place qui revient à Marie de l'incarnation dans l'histoire générale de la spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle se trouve définitivement fixée. M. Bremond hésitait entre le groupe de Bernières et l'école de Lallemand. Uniquement préoccupé des modalités de son expérience mystique, qu'il a analysées du reste avec son habituelle maîtrise, il a perdu de vue l'objet central de cette expérience : la dévotion au Verbe Incarné à la manière de Bertille,

C'est dans le rayonnement de Bérulle qu'il faut placer la Thérèse de la Nouvelle-France. Marie de l'incarnation est une des plus belles conquêtes de l'École française ».

Dom J. Huibben, O. S. B.

(1) T.I, p.sig. — (a) T.II,

## PSEUDO-DENIS

### Théologie Mystique

(Traduction) (t)

Chapitre 1

*Ce qu'est la ténèbre divine*

1, — Trinité qui passes toute essence et la divinité même et toute bonté, surveillante des Chrétiens dans leur science des choses divines (2), dirige nous vers cette cime afinement inconnaissable et pourtant infiniment brillante : souverainement élevée des oracles (3) mystiques où les impies, absolus, immuables mystères de la Théologie se voient enveloppés dans la ténèbre toute lumineuse du silence révélateur des choses secrètes, en cette nuit qui dans son fonds le plus obscur resplendit davantage que le plus vif éclat, et dans le totalement insaisissable et invisible remplit en plénitude d'une gloire inégalable les intelligences qui n'ont point d'yeux (4).

Pour moi, voilà mes vœux: Et toi, cher Timothée, t'appliquant d'un effort intense à ces contemplations mysti-

(1) Divers travaux, entre autres les études du R. P. Théry sur la mystique rhénane, ont rappelé l'attention ces divers temps sur la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys. En attendant l'excellente édition qui doit paraître dans la *Collection laillaume Budé*, il n'a point semblé inopportun d'en offrir ici une traduction sans apprêt. Le texte suivi est celui de Migne, P.G., tome III.

(2) Littéralement : gardienne de la *θεοσοφία* des chrétiens,

(3) Ecritures; — il s'agit des Saintes Lettres.

(4) Corporels, c'est-à-dire les Anges.

ques, abandonne et les sens et les opérations de l'intelligence, tout le sensible et l'intelligible, tout ce qui est ou n'est pas, et dans l'inconnaissance, monte jusqu'à l'Inconscience (il, autant qu'il est possible, avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance. C'est en effet par cette purification et cette extase irrésistible, absolue, de toi-même et de toutes choses, qu'avant tout quitté, et délivré de tout, tu seras enlevé jusqu'au rayon surséssentiel de la divine Ténèbre

m — . bi divin Barthé u théo, gnie est ensemble beaucoup et presque rien, que l'Évan- gile est large et grand et en même temps concis. C'est uilamerveilleusementcompris,selonmoi,quelabien- usante cause de toutes choses s'exprime à la fois et en eaucoupet en peu de paroles et sans paroles, n'y ayant en lle ni parole ni pensée, vu qu'elle est surséssentiellement labile au dessus de tout, et qu'elle ne se révéle entièrement sivoilée et dans toute sa véctité qu'à ceux-là seuls qui, fran-

11. — Veille seulement à ce qu'aucun des non-initiés neissant lsschose9 impures et les choses pures, dépassent nous entende (a) : je veux parler de ceux qui demeurentiate asc/siorf. da toutes saintes cimes' abandonnant fixés dans la créature, et s'imaginant qu'il n'y a rien qu'ilute /mière d\*vine', tous 8?ns' /utes paroles existe d'une manière surséssentielle, au-dessus du monde! s'enfoncent dans la ténèbre ou se tient leellement, créé, mais qui estiment pouvoir connaître, par leur seuleimme l'affirment les Écritures, Celui qui est au-de a de propre connaissance, celui qui a fait des ténèbres samt. Et en effet ce n'est pas sans raison que le divin Moïse retraite

Si les divines mvstagogies sont au-dessus de leur por-écart des non-purifiés et seulement ensuite, après tée, que dire de ces gens encore plus profanes qui carac-ntlÈre Purification, entend les trompettes multisonnan- térisent (3) la Cause suprême de toute chose par ce qu'il yis et v0lt de nombreuses lumières lançant une profusion a de plus infime parmi les créatures, et qui veulent® Purh, ra//\_fful brillent comme l'éclair; enfin, tou- qu'elle ne l'emporte en rien sur ces figures qui n'ont rienmrf,sePare de la multitude, laissant derrière lui les prê- de divin (à) et de mille formes qu'ils ont eUX.mêmes ^ élus qui l'accompagnent (i),?l parvient au sommet façonnées, alors qu'il faudrait lui attribuer, comme à Iaçs ascensions divines Et la meme, il n a pas encore cause de toutes choses, et affirmer d'elle, tout ce qu'on\*\*TM5 avec «t-même, il ne le voit pas lui- affirme des êtres, et que plus justement encore l'onlêTMe Il est seulement le ou il devrait nier toutes ces qualifications puisqu'elle dépasse^9: Ceh \eut dlre' a TMn sens ?\*e /Z?./11/ @ de en son essence tout ce qui est, et ne point penser qu'enlus div,n et de Plu8 haut dans le visible et l'intelligible, niant ainsi l'on contredise aux affirmations précédentes/ e\* <luel<lue manière expression symbolique (a) de ce mais bien plutôt concevoir comme infiniment au-dessusl6 enferme en soi-même Celui qui domine sur toutes des privations, cette cause qui surpasse toutes les qualités 109e9. Par, °" 86 decèla 9a Présf°ce Sul déPas8e. qu'on lui enlève ou qu'on affirme d'elle. ^tatlon <a> el, franchlt es ClTM's hfbles i ses lieux les plus saints\* Et alors, délivrée et de ces

(i) ενωσι. Le mot est déjà chez Philon, *Leq.Alleg.* i i3 :\*0868 mêmes qui sont vues et de ceux qui les voient, Cohn 36.

(s) Sur ce conseil, cf. *Hier. céL.*, ch.n, p. a et 5 ; *Hier. eccl.*, §e fcxte jcy ne semble pas très sûr. rix P l , "l'11, l 'partie, 3-p., p. a; Aornsdv., ch.i, p.8. ou sommaire, ύποβετικου τινα είναι λόγου .

(4) ἄθεων = p. e. impies. §3) Ou discours, au sens philosophique, = ιπινοια.

(l'âme) (i) s'enfonce dans cette ténèbre de rinconnais-<sup>7</sup> "émel, la Beauté ^hveji) qui demeurait cachée. Cependant, ténèbre véritablement mystique, mystère (3) dont l'ant' Il fut' me ^mble-t-d, dans ce mode de louange l'initiation comporte l'exclusion de toutes les appréhen-<sup>7</sup> 18? voie de « tranchement procéder a oppose de ce sions de la connaissance (3), et elle se perd U) dans le (5) In cin fait Pour les a(r'r:nations Pour celles'ci en effet' totalement insaisissable et invisible, possédée tout entière <sup>7</sup> le butant par les plus sublimes, puis descend graduel-<sup>7</sup> lement jusqu'aux plus humbles, c'est ainsi que nous les par l'au-delà de tout, sans plus s'appartenir nullement ni <sup>7</sup> positions; là, au contraire, nous élevons des plus humbles à soi, ni à nul autre, unie par la cime (6) avec le parfaite-<sup>7</sup> lux toutes premières qualités, nous les enlevons toutes, ment inconnaissable, grâce à ce renoncement à toute acti-<sup>7</sup> l'fin de connaîtte sans voile cette inconnaissance qui, vité de connaissance, et, par cela même qu'elle ne con-<sup>7</sup> lans tous les êtres, nous demeure voilée par cela même naît plus rien, élevée à une connaissance qui dépasse <sup>7</sup> pii nous est connu, et afin de contempler cette ténèbre l'esprit. <sup>7</sup> iuessentielle, que nous empêche de voir tout cela même pii dans les êtres nous est lumière.

## Chapitre II

*Comment l'on doit s'unir et offrir ses louanges  
à Celui qui cause et dépasse toutes choses*

Pour nous, notre vœu est d'être introduit dans cette ténèbre plus lumineuse que la lumière et, grâce à la négation de toute vision et connaissance, dans ce renoncement même à voir et à connaître, de voir et de connaître Celui qui dépasse vision et connaissance : c'est là, en effet, véritablement voir et connaître, et louer surement l'être suressentiel que de se dépouiller ainsi de tout ce qui existe\* de même que ceux qui façonnent une image à même la matière (7) eu retranchant tous les morceaux superflus (8) qui empêchent la pure vision de la forme secrète, font apparaître, par ce retranchement

(t) Pas de sujet en grec.

(5) Je lis ἀπομυει avec P. fi., on a ἀπομυει dans les manuscrits S P D.

(3) Discursive et même intuitive.

(4) Lilt. : elle devient, γίγνεται.

(5) ἐν τῷ.

(6) Par la fine pointe.

(7) αὐτοφυί ἀγάλμα. Cf. Pachymère, P. G. π1, ιο3ο C.

(8) τὰ ἐπιπροσθοῦν-ία ... κωλύματα. C'est la taille directe.

## Chapitre III

*Quelles sont les Théologies (a) affirmatives  
et quelles sont les négatives ?*

Dans les *Esquisses* (3) *théologiques*, nous avons chanté les principaux points de la théologie affirmative, comment la nature divine et bonne es' dite une' et sentiellement l'être suressentiel que de se dépouiller ainsi de tout ce qui existe\* de même que ceux qui façonnent une image à même la matière (7) eu retranchant tous les morceaux superflus (8) qui empêchent la pure vision de la forme secrète, font apparaître, par ce retranchement

dans les autres par une habitation coéternelle à leur éternelle régénération; comment Jésus, qui est au-dessus de

(1) «ὕτδ i<f' εαυτοῦ ... τδ κάλλο .

(2) θεολογία = ici, méthodes théologiques, voie d'affirmation, voie de négation,

(3) ὑποτυποιοβι = *Hypotyposes*.

(4) θεολογία = ici, doctrine relative à l'Esprit.

toute essence, existe réellement en une essence d'homme; quand il s'agissait de qualifier cela qui est au-dessus de  
 enfin toutes les autres choses qu'ont révélées les Écritures toute qualification, c'est par ce qui en est le plus proche  
 sont chantées dans ces *Hypotyposes Théologiques*. Dans le qu'il convenait de poser affirmation *fondamentale* (1);  
 traité sur les *Noms divins*, (l'on voit) comment (Dieu) est au lieu que, lorsqu'il s'agit de définir par négation cela  
 appelé bon, être, vie et sagesse, puissance et tous les autres qui est au-dessus de toute négation, c'est des objets qui  
 noms que l'inintelligence peut concevoir de Dieu. en sont le plus éloignés qu'il faut d'abord le distinguer.

Dans la *Théologie symbolique*, (Γον voit) quels sont les N'est-il pas en effet plus justement vie et bonté qu'air et  
 noms empruntés aux objets sensibles que l'on applique à pierre? et inversement ne doit-on pas nier qu'il s'enivre  
 Dieu : ce que signifient, appliqués à Dieu, les mots : forme, ou se courrouce avant de nier qu'il puisse être nommé ou  
 figure, membres, organes, lieu, ornement, passions, cha- pensé?  
 grin et colère, ivresse et soûlerie, serment et malédiction,  
 sommeil et réveil, bref, toute l'imagerie sacrée de ce  
 symbolisme par où l'on veut figurer Dieu. Or, tu as remar-  
 qué, je pense, combien ces derniers noms sont plus nom-  
 breux que les premiers ; il convenait, en effet, que les  
*Hypotyposes théologiques* et l'explication des noms divins  
 fussent plus brèves que la *Théologie symbolique*. Car, plus  
 haut tend notre regard, et plus nos discours vont se ramas-  
 sant par suite d'une vision plus synoptique des intelligen-  
 bles. Et lorsque, ainsi que maintenant, nous nous enfon-  
 çons dans cette ténèbre qui surpasse l'esprit, ce n'est plus  
 même à un discours tout ramassé qu'on aboutit, mais à  
 l'absence totale du discours et de la pensée. Dans ces  
 autres traités, descendant du plus élevé au plus infime,  
 notre discours allait s'élargissant et englobant un plus  
 grand nombre de termes en proportion même de la des-  
 cente; ici, s'élevant des objets les plus infimes à cela qui  
 est au-dessus de tout, le discours va se ramassant en pro-  
 portion de la montée et, celle-ci achevée, il sera tout entier  
 silence, puisque tout entier il ne fera plus qu'un avec  
 l'ineffable.

Mais pourquoi enfin, demandes-tu, alors que dans la  
 voie d'affirmation nous posons nos qualifications divines  
 en partant du plus élevé, commençons-nous, dans la voie  
 de négation (i) par les objets les plus infimes? C'est que,

(i) En tout ce passage, « négation » traduit ἀφαίρεσις, litt.  
*retranchement*.

#### Chapitre IV

*Que celui qui est par excellence cause de tout sensible  
 n'est lui-même aucun des sensibles*

Nous disons donc que la cause universelle, qui est au-  
 dessus de toutes choses, n'est dépourvue ni d'essence, ni  
 de vie, ni de raison, ni d'esprit, et quelle n'est pas corps ;  
 qu'elle n'a ni figure, ni forme, ni qualité, ni quantité, ni  
 poids; qu'elle n'occupe aucun lieu, n'est point visible et  
 n'a pas le sens du toucher (a); qu'elle n'est sujet ni objet  
 de sensation et n'éprouve ni désordre ni trouble ni aucune  
 des gênes que causent les passions de la matière; qu'elle  
 n'est point sans puissance, ni sujette aux accidents sensi-  
 bles ; ni dans l'indigence de lumière, enfin qu'elle ne con-  
 naît ni altération (3) ni corruption ni division ni privation  
 ni écoulement ni rien de ce qu'éprouvent les sensibles et  
 qu'elle n'est rien de tout cela.

(1) υποθετικὴν — cf. ὑπόθεσις dans Denys.

(3) οὐτε ἐπαφὴν αἰσθητῆν εχει.

(3) ἀλλοίωσις : c'est le terme propre du changement quali-  
 tatif depuis Aristote

## Chapitre V

*Que celui qui est par excellence cause de tout intelligible  
n'est aucun des intelligibles*

Là-dessus, nous élevant encore plus haut, (nous disons) quelle n'est ni âme ni esprit; qu'elle n'a ni imagination, ni opinion, ni raison, ni pensée (i), qu'elle n'est raison ni pensée, qu'elle ne peut être nommée ou conçue; qu'elle n'est nombre ni ordre, grandeur ni petitesse, égalité ni inégalité, ni similitude ou dissimilitude; qu'elle n'est ni stable ni en mouvement ni en repos; qu'elle n'a puissance ni n'est puissance et non plus lumière; qu'elle ne vit point et n'est point vie; qu'elle n'est non plus ni essence ni éternité ni temps; qu'il n'y a point en elle de toucher intelligible; quelle n'est ni science, ni vérité; ni règne, ni sagesse; ni un ni unité; ni divinité, ni bonté, ni souffle spirituel, ni filiation ni paternité, ni aucune autre des choses qui nous soient connues à nous ou à aucun autre être que se soit; quelle n'est rien de ce qui n'est pas, rien de ce qui est, et qu'aucun des êtres ne la connaît telle qu'elle est, et qu'elle non plus ne connaît les êtres tels qu'ils sont; qu'il n'y a d'elle ni définition (a), ni nom, ni connaissance; qu'elle n'est obscurité ni lumière, erreur ni vérité; bref, qu'on ne peut, à son sujet, ni rien affirmer, ni rien nier, mais que, quand nous posons affirmation ou négation des choses qui lui sont inférieures, ce n'est pas elle qu'on affirme ou nie, ou que la cause parfaite et unique de tous les êtres est au-dessus de toute affirmation, et de même au-dessus de toute négation la surexcellence de celui qui est absolument indépendant de tout et au-delà de l'ensemble des êtres,

(i) λόγος = s pensée discursive; νόησις = p. intuitive.  
(a) Autre sens ici de λόγος.

## Pour fixer la terminologie mystique

Réponse du R- R- Albert Valensin, S. J.

Monsieur le Chanoine,

L'insistance avec laquelle vous sollicitez mon avis sur le vocabulaire de la théologie spirituelle a donc enfin raison de tous mes retardements. J'aurais dû hésiter encore, s'il est vrai qu'avant de discourir sur les choses divines il convient de les expérimenter. Et puis, les grâces d'oraison, en nos classifications et nomenclatures, ne ressemblent-elles pas à ces fleurs du bon Dieu, dont le charme s'évanouit, quand, la tige brisée et les pétales éteintes, elles se trouvent épinglées dans l'herbier du collectionneur? Telle est cependant notre humaine indigence, que nous devons chercher à mieux comprendre ce dont nous désirons mieux vivre. La terminologie importe donc, comme vous l'avez justement observé, au progrès même de la mystique.

Comment fixer cette terminologie?

Ce ne sera point, sans doute, en recourant exclusivement à l'histoire des mots ou à la logique des systèmes. Mais pourquoi désespérer que, par la convergence des conclusions de l'une et de l'autre non moins que par le contrôle réciproque des données de l'expérience et des postulats de la doctrine, puisse s'élaborer une entente autour d'un vocabulaire précis? De ce vocabulaire les lignes suivantes ne voudraient que proposer une sommaire esquisse.

Un des mots les plus courants, parmi ceux dont on désigne le phénomène de la vie intérieure, qui, d'après la confiance des âmes et la tradition des docteurs, recèle une grâce de prière dans l'ordre de la charité, est le mot *d'oraison surnaturelle*. Son sens ne saurait être exclusif. Gar si *personne* ne

peut dire : Jésus est le Seigneur si ce n'est par l'Esprit-Saint (1), peuvent-elles ne pas être surnaturelles, elles aussi, les plus humbles oraisons de l'âme juste ou pénitente? Leur effort tâtonnant suppose Faction secrète de Dieu. Il n'est pas seulement celui de la nature. Mais Foraison dont nous parlons ici mérite le nom de surnaturelle, au sens *asserlifet éminent* du mot. Elle est évidemment plus surnaturelle que les autres. Ainsi l'entendait du moins sainte Thérèse, quand, en mars 15<sup>6</sup>, elle écrivait au P. Rodrigue Alvarez de la Compagnie de Jésus : « J'appelle surnaturel ce qui ne peut s'acquérir ni par industrie ni par effort, quelque peine que l'on prenne pour cela. Quant à s'y disposer, oui, on le peut, et c'est sans doute un grand point (a). »

Dirons-nous, pour préciser davantage la notion de cette oraison surnaturelle, qu'elle est une *oraison passive*? L'exactitude du mot est hors de conteste, à la condition qu'on l'entende non en ce sens que l'âme serait, dans cette oraison, inactive, recevant des faveurs divines sans faire elle-même d'acte, mais en ce sens qu'elle est *liée* à l'opération à laquelle la meut l'Esprit-Saint, selon le mode propre des dons (3). Car les profondes cavernes, qui symbolisent selon saint Jean de la Croix (4) les puissances de notre être, « saturées par les splendeurs des lampes qui brûlent dans l'âme, envoient maintenant à Dieu en Dieu, non seulement ce qu'elles sont (par oblation d'elles-mêmes), mais encore les splendeurs qu'elles ont reçues, et cela en allégresse d'amour, car elles n'ont d'autre attrait que celui de Dieu en Dieu. Elles-mêmes sont devenues des lampes plus ardentes dans le resplendissement des lampes divines, et elles rendent au Bien-Aimé la même lumière et chaleur d'amour qu'elles en reçoivent. »

L'oraison ainsi décrite devrait-elle donc s'appeler une *oraison extraordinaire*? Elle ne l'est certes point en ce sens que la grâce, qui la soulève, appartiendrait au genre des grâces charismatiques (*gratis datae*), ou que les effets qu'elle produit impliqueraient toujours une intervention miraculeuse de Dieu. Mais on peut dire, me semble-t-il, qu'elle l'est en ce

(1) I Cor., 111, 3.

(a) Sainte Thérèse, *CElivre complètes*, édit. Polit, I, II, p. 395.

(3) Saint Thomas, *IFII*", q. 5a, a. s., ad 1.

(4) Saint Jean de la Croix, *La vingt flamme d'amour*, strophe 3, v. 5-6, édit. Heornaert, t. III, p. 33g.

sens que le plus large épanouissement de la grâce sanctifiante, qu'y assure l'effusion des dons, dépasse le niveau atteint par l'âme, quand celle-ci n'a pour répondre aux appels divins que ses balbutiements. Le vocable « extraordinaire » signifiera donc, si on l'emploie, que l'oraison dont nous parlons n'est point commune. Il ne signifiera pas qu'elle est anormale.

Plus fréquemment, c'est sous le nom d'oraison *mystique* que l'on désigne aujourd'hui le phénomène spirituel, objet de notre analyse. Mais qui ne sait combien le mot « mystique » est entouré de prestige et d'équivoque? Son histoire a connu toutes les vicissitudes de la fortune. Il importe donc que son usage soit circonscrit. Nous excluons le sens péjoratif que des profanes donnent à ce mot. Car il ne s'agit point ici d'une bizarrerie plus ou moins excentrique du sentiment religieux. Accepterons-nous sans réserve le sens restrictif des psychologues, qui voient dans l'extase la caractéristique essentielle de la mystique? Ce serait confondre ce qui est l'accompagnement éventuel ou la conséquence possible de l'oraison mystique avec ce qui, de droit, la constitue et la définit? Car, encore que du point de vue psychologique elle comporte, avec un sentiment ineffable de la présence de Dieu, un recueillement en Dieu, qui puisse aller jusqu'à l'absorption des puissances de l'âme, émigrant, pour ainsi dire, de la région des ombres et des images, vers les réalités divines, il faut, pour en définir théologiquement la caractéristique essentielle, remonter des effets à la cause et éclairer la nature même de cette cause non plus seulement des lumières de l'expérience, mais encore de celles de la doctrine.

De ce point de vue théologique, l'oraison dont nous parlons sera donc appelée mystique en ce sens que l'âme y pénètre dans ce qu'a de plus profond et de plus mystérieux le commerce intime de l'enfant de Dieu avec la Trinité adorable, qui l'aide à prier dans l'Esprit-Saint, au nom de Jésus, le Père et à ébaucher dès ici-bas l'union qui fera sa béatitude. Ainsi la *théologie mystique*, définie par son objet formel, se présenterait comme la science de l'Être divin, vivant par sa grâce dans le chrétien et l'élevant, avec les collaborations humaines qu'il suscite, jusqu'à sa perfection, tandis que l'on réserverait le nom de *théologie ascétique* à la science de ces collaborations, surnaturalisées par les initiatives de l'Esprit de Dieu

Puisque le problème des essences est métaphysique, nous dirons donc de *la mystique*, entendue comme nous venons de le faire, qu'elle est *l'ontologie* de la vie spirituelle. Et nous ajouterons, pour mieux tracer les frontières, que l'ascèse en sera la *logique*, et *l'ascétisme* la *méthodologie*.

Cependant un autre nom — et le principal — reste encore à préciser, celui de *contemplation*.

Ce nom n'a pas la même extension chez tous les théologiens qui l'emploient. Les uns en amplifient avec complaisance la portée. Les autres la réservent avec scrupule. Mais tous, si je ne me trompe, reconnaissent que le nom d'oraison contemplative possède en propre un sens majeur, plein et fort.

J'aimerais donc dire, de la contemplation véritable, qu'elle est toujours plus ou moins *infuse*. Car ce qui la caractérise, ce sont les initiatives de l'Esprit-Saint influençant les démarches de l'âme et exerçant sur son action l'emprise divine. Qu'elle soit aride ou consolée, souffrante ou joyeuse, qu'elle s'avance dans la nuit obscure d'épreuves purifiantes ou dans la clarté de grâces libératrices, l'âme contemplative comprend par expérience, tout en restant dans la foi, que ce n'est point l'éloignement de Dieu qui produit ces effets apparemment contraires, mais sa présence. Elle atteint Dieu non par procédé abstraitif, raisonnement ou multiplication d'actes distincts, mais par un acte très simple d'adhésion amoureuse. Et bien qu'elle ne puisse, tant qu'elle chemine ici-bas, en avoir la vision directe, il semble bien qu'aux suprêmes demeures de son château mystérieux l'âme contemplative goûte parfois de ces « contacts substantiels », dont la pacifiante allégresse allume en elle cette flamme d'amour qui tantôt lui cause une blessure, et tantôt un éblouissement :

O brûlure suave!  
 O plaie délicieuse!  
 O douce main! O touche délicate!  
 Vous avez une saveur de vie éternelle !... (i)

Quand on parle de contemplation *acquise*, il sera opportun d'observer que l'on entend signifier une réalité, qui n'est pas

(i) Saint Jean de la Croix, *La vive Flamme d'amour*, strophe a, édit. Hoornaert, p. 17. sq.

homogène avec la précédente. Car la contemplation acquise n'est pas la simple réplique psychologique de l'infuse. Elle en serait plutôt une sorte d'imitation. On nous la décrit, en effet, comme une oraison dans laquelle les actes intellectuels et affectifs tendent à se simplifier sous l'influence de l'habitude. Si les dons du Saint-Esprit ne lui sont point étrangers, ils n'exerceraient en elle qu'une action partielle et indirecte. Phénomène transitoire du progrès spirituel, la contemplation acquise n'en est pas le terme. Et si l'on tient au mot, que ce soit à la condition d'établir entre elle et la contemplation infuse le lien non d'une identité foncière, mais d'une analogie.

La terminologie mystique arriverait-elle à se fixer à travers ces distinctions, que plus d'un problème resterait encore à résoudre. Car, jusque sur les cimes de l'oraison, notre pensée inquiète raisonne et discute. Ces débats transcendants n'apporteront quelque profit à la vie intérieure que si l'on se rappelle que la théologie mystique, dont nous avons vu plus haut qu'elle était une *science*, ne cesse point d'être avant tout une *sagesse* (i). Car tandis que la scolastique tend à la connaissance de Dieu, la mystique tend à l'amour de Dieu, « de sorte que celle-là rend ses escoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardente, affectionnés, amateurs de Dieu, et philothées ou théophiles fs ». H'est-ce pas suggérer que le point de vue, d'où paraissent devoir le mieux s'éclairer les problèmes de l'oraison contemplative, est celui de la pratique et de l'action ? (3)

(t) Jean de Jésus-Marie, Ord. Carmelitarum : *Theologia mystica*. Praefatio : « Quid proderit tam portinax quaestionum philosophicarum vel etiam theologicarum inquisitio, si ad unam, veram, paccatam, ■solidam et divinam sapientiam in anxietatibus via praecludatur? Praecluditur quippe non rorum Ingenio sel multorum abusu. Saepe enim quando intellectus ad speculanda divina in scholis magia acuitur, tanto certe longius voluntas a Deo dimovetur, nisi quis theologiae mysticae crebro meminerit, quae (scholastico etiam more perpensa) non translate aut minus proprie, sed propriissime sapientia est. utpote Divinitatis nobilissima luculentissimaque cognitio.» (Opera, t.II, p.4si.)

(a) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, I.VI, ch. i.

(S) Jacques Maritain, dans la *Préface au Saint Jean de la Croix* du P. Bruno de J.-M., Carme Déchaux, p. t6 sq. (Plon, 192g).

Qu'il me soit donc permis, Monsieur le Chanoine, de souhaiter que, pour hâter, selon votre désir, l'accord des esprits, tous les enfants de Dieu tendent par une action commune à *faire la vérité dans la charité, afin de croître de foule manière en celui qui est la iéle, le Christ* (i).

Albert Valensin, S. J.,  
Professeur à la Faculté  
de théologie de Lyon.

(i) Eph., iv, i5.

*Avec la permission des Supérieurs.*

**Imprimatur** : | Caboi.us, episc. Versalien.

**Le Gérant** : E. Aubin. **Imp.** E. Aubin et Fils.—Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES  
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXII

janvier 1930 - Mars 1930

**É t u d e s**

- Γ. Cayré. — Maîtres anciens et problèmes modernes en spiri-  
tualité. . . . . [u]  
Dont J- Huijben. — La Thérèse de la Nouvelle-France . . . . [gy]  
B. Lavaud — Philosophie de la **prière**.....[ai]  
G. Picard. — Saint Ignace et les **Exercices**.....[49]

**D o c u m e n t s**

- Dont Ph. Chevallier. — Le Cantique spirituel interpolé . . [1], [Se]  
Déni» (Pseudo-). — Théologie mystique.....[iag]  
F.-X. Maquart. — Pour fixer la terminologie mystique. . . . [34]  
R.P. Maréchal. — Pour fixer la terminologie mystique. . . . [gij]  
A. Valensin. — Pour fixer la terminologie mystique. . . . [187]

**B i b l i o g r a p h i e**

- Bremond. — Introduction à la philosophie de la prière. . . . [a5]  
J. Eacudier. — L'Évangélisation primitive de la Provence. . . [4a]  
Notes bibliographiques.....[43], [9s]